3464443 *

El presente volumen reúne tres textos de MARTIN HEIDEGGER (1889-1976) cuyo tema común es la «pregunta por la metafísica», preocupación cardinal que recorre la obra del filósofo alemán y sin la cual cabe dudar que se sostuviera su filosofía. Ordenados según un criterio cronológico –como explican en su Nota Editorial Arturo Leyte y Helena Cortés, traductores del volumen–, ¿QUÉ ES METAFÍSICA? (1929) se presenta seguido de EPÍLOGO A «¿QUÉ ES METAFÍSICA?», escrito catorce años más tarde (1943), y, finalmente, de INTRODUCCIÓN A «¿QUÉ ES METAFÍSICA?» (1949). Más allá de la anecdótica coincidencia temática de sus títulos, estos tres textos, que guardan entre sí una independencia notable aunque graviten en torno a un eje común, reflejan en la superficie la profundidad de un personal trayecto filosófico.

ISBN 978-84-206-5537-6



El libro de bolsillo

Humanidades
Filosofía



¿Qué es metafísica?
Martin Heidegger
H 4443



Martin Heidegger

¿Qué es metafísica?



Filosofía
Alianza Editorial

¿Qué es metafísica?

Humanidades

Martin Heidegger

¿Qué es metafísica?

Seguido de
«Epílogo a "¿Qué es metafísica?"»
e «Introducción a "¿Qué es metafísica?"»

Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte



El libro de bolsillo
Filosofía
Alianza Editorial

TÍTULO ORIGINAL: *Was ist Metaphysik?* (1929), *Nachwort zu. "Was ist Metaphysik?"* (1943), *Einleitung zu. "Was ist Metaphysik?"* (1949). Extraídos de *Wegmarken.*

Primera edición: 2003
Segunda reimpresión: 2009

Diseño de cubierta: Alianza Editorial
Ilustración: Ángel Uriarte

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid;
teléfono 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 978-84-206-5537-6
Depósito legal: M. 27.766-2009
Compuesto e impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Coto de Doñana, 10. 28320 Pinto (Madrid)
Printed in Spain

Nota de los editores

La presente publicación reúne tres textos de Heidegger cuyo tema común es «la pregunta por la metafísica». Así, esta expresión va más allá del título del primero de los textos, *¿Qué es metafísica?,* que data de 1929, para caracterizar al mismo tiempo al segundo, *Epílogo a "¿Qué es metafísica"*, de 1943 y al tercero, *Introducción a "¿Qué es metafísica?"*, de 1949. Esto quiere decir que desde 1929 hasta 1949 la interrogación mantuvo una validez, o lo que es lo mismo, la pregunta tuvo que ser permanentemente reiterada. Los tres títulos son la expresión pública de dicha reiteración.

En esta edición se pudo haber optado, como fue el caso de las ediciones alemanas, por haber respetado el orden editorial tradicional, según el cual se coloca en primer lugar la introducción, luego el texto y finalmente el epílogo. Sin embargo hemos optado por respetar el orden cronológico de aparición de los textos por los motivos que expondremos a continuación y que comienzan por la historia de dichos ensayos. El texto *¿Qué es metafísica?* procede de la lección inaugural pronunciada el 24 de julio de 1929 en la universidad de Friburgo de Brisgovia, de la que Heidegger era ya reconoci-

do profesor numerario. Fue publicado en el mismo año por Friedrich Cohen en Bonn, y posteriormente, a partir de la 4.ª edición, por la editorial Vittorio Klostermann, de Francfort del Meno, quien desde 1977 publica a su vez la *Gesamtausgabe* (Obras completas) del filósofo. Fue precisamente a esa cuarta edición a la que se le añadió en 1943 el Epílogo que en esta publicación se presenta como segundo texto. En la quinta edición de la lección inaugural fueron reelaborados algunos pasajes de dicho Epílogo, cuya antigua redacción original se reproduce a partir de esa quinta edición en forma de notas a pie de página. En esta misma quinta edición de 1949 se añadió *delante* de la lección inaugural una Introducción, que es la que en esta publicación se presenta como tercer texto. Desde entonces, todas las ediciones posteriores reproducen sin modificación alguna la de 1949.

Pues bien, aunque sin duda en muchos casos la buena introducción a una obra filosófica se escribe al final, pero precisamente para situarla delante de todo, como texto preliminar, en el presente caso, y sobre todo hoy, más de 50 años después de la edición de 1949, la *Introducción a "¿Qué es metafísica?"* constituye ella misma un texto a todas luces independiente, un texto que viene y sólo puede venir *después* y que por lo tanto después tiene que aparecer. Y no por una mera cuestión cronológica. Pues, en efecto, también el *Epílogo a "¿Qué es metafísica?"* tiene que venir *después* de la lección inaugural, pero no por ser epílogo, sino por ser un texto que sólo pudo ser escrito después, en el año 1943, cuando la visión sobre *Ser y tiempo* ya coincidía con la que se sostenía en la *Carta sobre el humanismo**, como la *Introducción*, de 1949.

Desde este punto de vista, la presente publicación en castellano respeta un *trayecto* que va desde el momento en que

* Publicada en esta misma colección: *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Edit., 2000. *(N. del E.)*.

Heidegger publica también su decisiva obra *Kant y el problema de la metafísica* (1929) (asimismo en la órbita de *Ser y tiempo* de 1927), hasta la fecha en la que Heidegger, sobre todo en la mencionada *Carta* (1949), lanzó una nueva mirada sobre *Ser y tiempo*. El lector hará bien en estar atento a esta trayectoria editorial que refleja en la superficie la profundidad de un trayecto filosófico.

De esta edición en castellano cabe también decir que es completamenta inédita bajo su actual forma y presentación. La lección inaugural *¿Qué es metafísica?* había encontrado una primera ocasión editorial en castellano cuando la editorial Cruz y Raya de Madrid publicó en 1931 la reconocida traducción de X. Zubiri que tanta recepción tuvo; posteriormente, volvió a ser traducida por R. Lida en 1932 para la revista *Sur* de Buenos Aires y por E. García Belsunce en 1964 para la *Revista de Filosofía* de La Plata, junto con el *Epílogo*. Por su parte, la *Introducción a "¿Qué es metafísica?"* había sido traducida por R. Gutiérrez Giradot para *Ideas y Valores* de Bogotá en 1952 y para la revista *Alcalá* de Madrid en el mismo año. A su vez, los tres textos sólo habían sido traducidos en el seno de un mismo volumen (aunque en otro orden) por H. Cortés y A. Leyte. En efecto, los tres textos que presentamos hoy aquí proceden de nuestra traducción, ya publicada por Alianza Editorial en el año 2000 en el seno del volumen de Heidegger titulado *Hitos*, que traduce íntegramente la publicación alemana *Wegmarken*, la cual reúne catorce textos, entre los cuales se encuentran incluidos los tres que actualmente se publican conjuntamente.

El intento por ofrecer a los lectores de habla castellana esta comunidad de textos responde a un motivo que va más allá de la anecdótica coincidencia temática de los títulos, por la cual parece obligado leer el texto con su epílogo y su introducción, pues ya se ha señalado que en realidad guardan una independencia notable. Reside, más bien, en poner ante los

ojos de los posibles lectores una preocupación cardinal que recorre la ocupación de Heidegger y que se deja resumir bajo el título «metafísica». Sin esta palabra, seguramente tampoco se sostendría lo que conocemos como filosofía de Heidegger y, de este modo, esta recopilación se justifica a la vista de un legado que se continuará leyendo como «texto actual». Creemos que nunca una coincidencia editorial -la de los tres textos- hacía tanta justicia a una coincidencia filosófica.

Los textos van acompañados de una numeración marginal que permite localizar el número de página correspondiente al original alemán en la versión de la *Gesamtausgabe* de Vittorio Klostermann, numeración recogida a su vez marginalmente en nuestra versión de *Hitos*.

HELENA CORTÉS Y ARTURO LEYTE

¿Qué es metafísica?

«¿Qué es metafísica?» La pregunta despierta la expectativa de que se va a hablar sobre la metafísica. Renunciamos a ello y, en su lugar, vamos a tratar una determinada cuestión metafísica. De este modo, según parece, nos introducimos de modo inmediato en la metafísica. Y sólo así le podremos ofrecer la justa posibilidad de presentarse a sí misma.

Nuestro propósito es comenzar con el despliegue de un preguntar metafísico, elaborar después dicha pregunta y terminar con su respuesta.

El despliegue de un preguntar metafísico

Según Hegel -desde el punto de vista del sano sentido común- la filosofía es el «mundo al revés». Por eso, lo particular de nuestra manera de comenzar

hace precisa una caracterización previa, que surge de una doble característica del preguntar metafísico.

Por un lado, toda pregunta metafísica abarca siempre la totalidad de la problemática de la metafísica. Es esa propia totalidad. Así pues, toda pregunta metafísica sólo puede ser preguntada de tal modo que aquel que la pregunta -en cuanto tal- está también incluido en la pregunta, es decir, está también cuestionado en ella. De aquí deducimos que el preguntar metafísico debe ser planteado en su totalidad y desde la situación esencial del Dasein[1] que pregunta. Preguntamos aquí y ahora, para nosotros. Nuestro Dasein -en la comunidad de investigadores, profesores y estudiantes- está determinado por la ciencia. ¿Qué ocurre de esencial con nosotros en el fondo del Dasein, desde el momento en que la ciencia se ha convertido en nuestra pasión?

104 Los ámbitos de las ciencias están situados lejos los unos de los otros. El modo de tratamiento de sus objetos es fundamentalmente distinto. Esta multiplicidad de disciplinas desmembradas sólo consigue mantenerse unida actualmente mediante la or-

1. *N. de los T.*: para la traducción de este término utilizaremos el siguiente criterio: lo traduciremos al modo tradicional cuando haya sido empleado en su acepción corriente de 'existir' o 'existencia'. Lo dejaremos en alemán cuando alude al sentido del término acuñado por Heidegger. Lo traduciremos literalmente en el doble significado de las dos raíces que lo componen, y que reproducen el significado heideggeriano del término, cuando aparezca expresamente separado por guiones: «Da-sein» = 'Ser-aquí'.

ganización técnica de universidades y facultades y conserva un sentido unificado gracias a la finalidad práctica de las disciplinas. Frente a esto, el arraigo de las ciencias en lo que constituye su fondo esencial ha perecido por completo.

Y, sin embargo, en todas las ciencias, siguiendo la finalidad que les es más propia, nosotros nos atenemos al propio ente. Precisamente, visto desde las propias ciencias, no existe ningún terreno que tenga supremacía sobre otro: ni la naturaleza sobre la historia ni al revés. No hay ningún modo de tratamiento de los objetos que sobresalga y sea superior a los otros. El conocimiento matemático no es más riguroso que el histórico-filológico. Sólo tiene el carácter de la «exactitud», que no es equivalente al rigor. Exigirle exactitud a la historia sería atentar contra la idea de rigor específica de las ciencias del espíritu. En todas las ciencias como tales reina una relación con el mundo que les obliga a buscar a lo ente mismo para convertirlo en objeto de una investigación y de una determinación fundamentadora que varía de acuerdo con el tema y el modo de ser de cada una. En las ciencias -y de acuerdo con la idea de cada una- se cumple una aproximación a lo esencial de todas las cosas.

Esta particular relación mundana con lo ente mismo viene soportada y conducida por una actitud libremente escogida de la existencia humana. Es verdad que también se atienen a lo ente el hacer o dejar de hacer pre-científico y extra-científico

del hombre. Pero lo sobresaliente de la ciencia es que, de un modo que le es propio y de manera única y expresa, le deja a la cosa misma la primera y última palabra. En este carácter de atención a la cosa misma propia del preguntar, determinar y fundamentar se consuma una supeditación particularmente delimitada a lo ente mismo para que sea él mismo el que tenga que revelarse. Esta actitud de servicio de la investigación y la teoría se despliega hasta llegar a ser el fundamento que le hace posible adquirir una posición propia de guía,
105 aunque sea limitada, en el conjunto de la existencia humana. Naturalmente, la especial relación de la ciencia con el mundo y la actitud del hombre que guía tal relación sólo se entienden plenamente cuando vemos y captamos qué ocurre en esa relación con el mundo. El hombre –un ente entre otros– «hace ciencia». En este «hacer» lo que ocurre es nada menos que la irrupción de un ente, llamado hombre, en la totalidad de lo ente, de un modo tal, que en esa irrupción y por medio de ella el ente se abre en eso que él es y cómo es. Esta irrupción que abre es la que a su modo ayuda a lo ente a llegar a ser él mismo.

Estas tres cosas, relación con el mundo, actitud e irrupción, en su radical unidad, le otorgan a la existencia científica una simplicidad y una nitidez del ser-aquí apasionantes. Si nos apoderamos expresamente del ser-aquí científico, así esclarecido, tendremos que decir:

A donde se encamina la relación mundana es a lo ente mismo... y nada más[2a].

De donde toda actitud toma su carácter de guía es de lo ente mismo... y más allá, de nada más.

Aquello con lo que tiene lugar la confrontación y el debate investigador en la irrupción es con lo ente mismo... y, por encima de eso, con nada más.

Pero lo extraño es que precisamente al asegurarse de lo que le resulta más propio, el hombre científico habla, expresamente o no, de otra cosa. Lo que hay que investigar es sólo lo ente... y nada más; sólo lo ente... y más allá, nada más; únicamente lo ente... y, por encima de eso, nada más.

¿Qué pasa con esa nada? ¿Es fruto de la casualidad que hablemos así de modo tan espontáneo? ¿Es sólo una manera de hablar... y nada más?

Pero entonces ¿por qué nos preocupamos de esta 1
nada? Precisamente, la ciencia rechaza la nada y prescinde de ella como de algo nulo. Ahora bien, al despreciar de este modo la nada, ¿no estamos precisamente admitiéndola? Aunque, ¿se puede hablar también de admitir cuando lo que admitimos es nada? Tal vez estos giros del discurso se muevan ya en un juego de palabras vacío. Frente a eso, la ciencia tiene que volver a afirmar ahora su seriedad y lucidez: que lo único que

2a. 1.ª ed. (1929): se ha considerado artificial y arbitrario ese añadido después de los puntos suspensivos sin saber que Taine, que puede ser considerado como el defensor y exponente de una época todavía muy dominante, utiliza a sabiendas esta fórmula para caracterizar su postura fundamental y su intención.

le importa es lo ente. ¿Qué otra cosa le puede parecer a la ciencia la nada más que un espanto y una fantasmagoría? Si la ciencia está en lo cierto, entonces una cosa es segura: la ciencia no quiere saber nada de la nada. Al final, ésa es la concepción rigurosamente científica de la nada: la sabemos en la misma medida en que no queremos saber nada de ella.

La ciencia no quiere saber nada de la nada. Pero una cosa sigue siendo cierta: cuando trata[3a] de expresar su propia esencia, recaba en su ayuda a la nada. Exige y reclama lo mismo que desprecia y rechaza. ¿Qué clase de doble[4b] esencia se desvela aquí?

Al meditar sobre nuestra actual existencia, en cuanto está determinada por la ciencia, nos vemos inmersos en un conflicto en el que se ha desarrollado ya un preguntar. Lo único que exige la pregunta es ser expresada con propiedad: ¿qué pasa con la nada?

La elaboración de la pregunta

La elaboración de la pregunta por la nada tiene que
conducirnos a una situación desde la que sea posible
ver la respuesta o la imposibilidad de responder. Se ad-
107 mite la nada. La ciencia, armada de una superior indi-
ferencia, prescinde de ella como de eso que «no se da».

3a. 5.ª ed. (1949): la actitud positiva y exclusiva para con lo ente.
4b. 3.ª ed. (1931): diferencia ontológica; 5.ª ed. (1949): la nada como 'ser'.

Pero de todos modos nosotros pretendemos preguntar por la nada. ¿Qué es la nada? El primer paso en dirección a esta pregunta ya se revela inusual. En este preguntar ponemos de antemano la nada como algo que «es» así y asá, esto es, como algo ente. Pero precisamente resulta que es absolutamente diferente[5a] de eso. El preguntar por la nada (qué y cómo es) convierte a lo preguntado en su contrario. La pregunta se priva a sí misma de su propio objeto.

Como consecuencia, toda respuesta a esta pregunta es imposible ya de suyo, porque funciona necesariamente bajo la forma de que la nada «es» esto y aquello. Pregunta y respuesta son igual de contradictorias en relación con la nada.

Por eso, ni siquiera hace falta que la ciencia la rechace. La regla fundamental del pensar en general, a la que se recurre corrientemente, esto es, el principio de no contradicción, la «lógica» universal, echa abajo esta pregunta. Efectivamente, el pensar, que esencialmente siempre es pensar de algo, dedicado a pensar la nada tendría que contravenir su propia esencia.

Puesto que se nos prohíbe de modo general convertir a la nada en objeto, ya hemos llegado al final de nuestro preguntar por la nada, siempre que presupongamos que en esta pregunta la «lógica»[6b] es la instancia suprema, el entendimiento es el medio, y

5a. 5.ª ed. (1949): la diferencia, lo distinto.
6b. 1.ª ed. (1929): es decir, la lógica en el sentido habitual, lo que se suele entender por tal.

el pensar, el camino para captar la nada de modo originario y decidir sobre su posible desvelamiento.

Pero ¿se puede poner en entredicho de este modo el poder dominante de la «lógica»? ¿Acaso es falso que el entendimiento es el señor soberano en esta pregunta por la nada? Pues lo cierto es que únicamente con su ayuda podemos determinar la nada y plantearla aunque sólo sea como un problema que se consume a sí
108 mismo. Porque, en efecto, la nada es la negación de la totalidad de lo ente, lo absolutamente no-ente. Pero de este modo, ponemos a la nada bajo la determinación superior de lo negativo, esto es, de lo que tiene carácter de no[7] y, con ello, según parece, de lo negado. Ahora bien, según la doctrina dominante y nunca cuestionada de la «lógica», la negación es una acción específica del entendimiento. Entonces, al plantearnos la pregunta por la nada e incluso la pregunta por su cuestionabilidad, ¿cómo podemos pretender despedir al entendimiento? ¿Pero es tan seguro lo que estamos presuponiendo? ¿Representa el no, la negatividad, y con ella la negación[8], la superior determinación bajo la cual cae la nada como un modo particular de lo negado? ¿Sólo hay la nada porque hay el no, es decir, la negación? ¿O es más bien al contrario? ¿Sólo hay la negación y el no porque hay la nada? Todo esto no está decidido, ni siquiera ha alcanzado todavía la dignidad

7. *N. de los T.:* «das Nichthafte».
8. *N. de los T.:* respectivamente, «das Nicht», «die Verneintheit», «die Verneinung».

de pregunta expresa. Pero nosotros afirmamos que la nada es más originaria[9a] que el no y la negación.

Si esta tesis es correcta, entonces la posibilidad de la negación como acción del entendimiento, y con ello el propio entendimiento, dependen de alguna manera de la nada. Entonces, ¿cómo puede este último querer decidir sobre ella? ¿Acaso al final la aparente contradicción de sentidos de pregunta y respuesta en relación con la nada reside únicamente en una ciega obstinación[10b] del entendimiento extraviado?

Pero si no nos dejamos confundir por la imposibilidad formal de la pregunta por la nada y pese a todo le plantamos cara y nos la planteamos, entonces tendremos que satisfacer por lo menos a lo que sigue siendo la exigencia fundamental para que efectivamente se llegue a plantear cualquier pregunta. Si, pase lo que pase, la nada –ella misma– debe ser interrogada, entonces previamente tiene que haber sido dada. Tenemos que encontrarnos con ella.

Pero ¿en dónde buscaremos la nada? ¿Cómo encontraremos la nada? ¿Acaso para encontrar algo no tenemos que saber ya, en general, que está ahí? ¡Desde luego que sí! Ante todo y generalmente, el hombre sólo es capaz de buscar cuando ya ha dado por supuesta la existencia de lo buscado, cuando presupone que está ahí presente. Pero ahora lo buscado es la nada. ¿Es que después de todo hay un bus-

9a. 5.ª ed. (1949): orden de origen.
10b. 5.ª ed. (1949): la ciega obstinación: la certitudo del ego cogito, la subjetividad.

car sin ese supuesto, un buscar al que corresponde un puro encontrar?

Sea como sea, nosotros ya conocemos la nada, aunque sólo sea como eso sobre lo que charlamos de manera cotidiana. A esta nada común y corriente, que desprende escaso brillo como todo lo que se da por supuesto y se pasea sin sentir por nuestras conversaciones, podemos incluso someterla con toda rapidez a una «definición»:

La nada es la completa negación de la totalidad de lo ente. ¿Acaso esta característica de la nada no apunta ya en esa dirección desde la que precisamente es ella la única que puede salir a nuestro encuentro?

Tiene que darse previamente la totalidad de lo ente a fin de que, simplemente como tal, dicha totalidad pueda caer bajo la negación, en la que después la nada misma debería mostrarse.

Pero incluso pasando por alto el hecho de la cuestionable relación entre la negación y la nada, ¿cómo podemos nosotros –seres finitos– hacer que se vuelva accesible en sí, y sobre todo para nosotros, el conjunto de lo ente en su totalidad? Como mucho, podemos pensar el conjunto de lo ente en la «idea» y negar en el pensamiento lo que hemos imaginado de ese modo y «pensarlo» como negado. Si seguimos esta vía sin duda alguna ganaremos el concepto formal de esa nada imaginada, pero nunca conseguiremos la propia nada. Pero la nada es nada y entre la nada imaginada y la «auténtica» nada no puede reinar ninguna diferencia, si es que la nada

representa la total ausencia de diferencias. Sin embargo, la «auténtica» nada misma, ¿no es nuevamente aquel concepto escondido, pero en cualquier caso contradictorio, de una nada que es? Pero ésta será la última vez que las objeciones del entendimiento detengan la marcha de nuestra búsqueda, pues su justa pertinencia sólo puede demostrarse mediante una experiencia fundamental de la nada.

Tan cierto es que nunca captamos el conjunto de lo ente en sí de manera absoluta como que nosotros nos encontramos situados en medio de eso ente que de algún modo se encuentra desvelado en su totalidad. En definitiva, existe una diferencia esencial entre captar la totalidad de lo ente en sí y encontrarse en medio de lo ente en su totalidad. Aquello es fundamentalmente imposible; esto ocurre de modo permanente en nuestro Dasein. Es cierto que en nuestros quehaceres cotidianos nos parece como si sólo estuviéramos ligados a este o aquel ente, como si anduviésemos perdidos en este o aquel ámbito de lo ente. Pero por dislocada que nos pueda parecer la realidad cotidiana, en cualquier caso sigue manteniendo a lo ente, aunque sólo sea en la sombra, en una unidad del «todo». Incluso y precisamente cuando no estamos ocupados propiamente con las cosas o con nosotros mismos, nos sobrecoge ese «todo», por ejemplo, cuando nos invade el auténtico aburrimiento. Éste todavía se encuentra lejano cuando lo único que nos aburre es este libro, este espectáculo, esta ocupación o esta ociosidad, pero

irrumpe cuando «uno está aburrido». El tedio profundo, que va de aquí para allá en los abismos del Dasein como una niebla callada, reúne a todas las cosas y a los hombres y, junto con ellos, a uno mismo en una común y extraña indiferencia. Este tedio revela lo ente en su totalidad.

Otra posibilidad de una revelación de este tipo se esconde en la alegría que nos procura la presencia del Dasein –y no de la mera persona– de un ser querido.

Este estar en un determinado estado de ánimo[11], por el que uno «está» así o de la otra manera, es lo que hace que al invadirnos dicho ánimo plenamente nos encontremos en medio de lo ente en su totalidad. El hecho de encontrarnos en un estado de ánimo no sólo desvela a su modo lo ente en su totalidad, sino que –lejos de ser algo accidental– tal desvelar es al mismo tiempo el acontecimiento fundamental de nuestro ser-aquí.

Lo que llamamos «sentimientos» no es ni un fenómeno que acompañe fugazmente a nuestro pensar y querer, ni un mero impulso que lo provoque, ni tampoco un estado que simplemente esté ahí presente y con el que tengamos que arreglárnoslas de algún modo.

111 Pero precisamente cuando los estados de ánimo nos conducen de este modo ante lo ente en su totalidad, nos ocultan la nada que estamos buscando.

11. *N. de los T.:* traducimos «Gestimmtsein».

Ahora aún estaremos menos de acuerdo con la opinión de que la negación de ese ente en su totalidad, que se nos revela en nuestro estado de ánimo, nos sitúa ante la nada. Eso sólo podría ocurrir de manera suficientemente originaria en un estado de ánimo que revelase la nada según el sentido más propio de su desvelamiento.

¿Ocurre en el Dasein del hombre un estado de ánimo tal en el que éste se vea llevado ante la propia nada?

Este acontecer es posible y hasta efectivamente real, si bien raro, únicamente en algunos instantes en los que surge el estado de ánimo fundamental de la angustia[12]. Con esta angustia no estamos aludiendo a esa temerosa ansiedad que tan frecuentemente acompaña al miedo, el cual después de todo aparece con extrema facilidad. La angustia es algo fundamentalmente diferente del miedo. Siempre se tiene miedo de este o aquel ente determinado que nos amenaza desde tal o cual perspectiva determinada. El miedo de... es siempre miedo por algo determinado. Puesto que es propio del miedo la delimitación de su «de qué» y «por qué»[13], el que siente miedo o es

12. *N. de los T.:* «Angst». Una angustia esencial cuyo miedo es indeterminado, esto es, no conoce su objeto (y, por lo tanto, no la angustia en el sentido trivial del término).
13. *N. de los T.:* traducimos respectivamente «Wovor» [de qué] y «Wovon» [por qué], si bien en el siguiente párrafo, al cambiar de término y empezar a hablar de la angustia [«Angst»], por motivos de coherencia gramatical nos veremos obligados a

miedoso es prisionero de aquello mismo en lo que él se encuentra. En la aspiración a salvarse de eso –de eso determinado– se vuelve inseguro frente a las demás cosas, es decir, en conjunto, «pierde la cabeza».

Por su parte, la angustia no permite que aparezca semejante estado de confusión. Por el contrario, más bien la atraviesa una calma muy particular. Es verdad que la angustia es siempre angustia ante..., pero no ante esto o ante aquello. La angustia ante... es siempre angustia por algo, pero no por esto o por aquello. Pero la indeterminación de eso ante lo que y eso por lo que nos angustiamos no es una carencia de determinación, sino la imposibilidad esencial de una determinabilidad. Es lo que se pone de manifiesto en la siguiente interpretación, de todos conocida.

Decimos que en la angustia «se siente uno extraño[14]». ¿Qué significan el «se» y el «uno»? No podemos decir ante qué se siente uno extraño. Uno se siente así en conjunto. Todas las cosas y nosotros
112 mismos nos hundimos en la indiferencia[15a]. Pero esto, no en el sentido de una mera desaparición, sino en el sentido de que, cuando se apartan como tales, las cosas se vuelven hacia nosotros. Este apartarse de

cambiar de preposición y decir «angustia ante» y «angustia por», respectivamente.

[14] *N. de los T.:* «unheimlich»: este adjetivo se aplica a temores inexplicables, a un sentimiento de rareza y desasosiego. Elegimos 'extraño' tratando de recoger el sentido de la raíz «heim», que implica un estar fuera de casa, extraño a uno mismo.

15a. 5.ª ed. (1949): lo ente ya no habla.

lo ente en su totalidad, que nos acosa y rodea en la angustia, nos aplasta y oprime. No nos queda ningún apoyo. Cuando lo ente se escapa y desvanece, sólo queda y sólo nos sobrecoge ese «ningún».

La angustia revela la nada.

«Estamos suspensos» en la angustia. Dicho más claramente: es la angustia la que nos mantiene en suspenso, porque es ella la que hace que escape lo ente en su totalidad. Ése es el motivo por el que nosotros mismos –estos existentes seres humanos[16a]– nos escapamos junto con lo ente en medio de lo ente. Y por eso, en el fondo, no «me» siento o no «te» sientes extraño, sino que «uno» se siente así. Aquí, en la conmoción que atraviesa todo ese estar suspenso, en el que uno no se puede asir a nada, ya sólo queda el puro ser-aquí[17b].

La angustia nos deja sin palabra. Puesto que lo ente en su totalidad se escapa y precisamente ésa es la manera como nos acosa la nada, en su presencia enmudece toda pretensión de decir que algo «es». Que sumidos en medio de la extrañeza de la angustia tratemos a menudo de romper esa calma vacía mediante una charla insustancial no hace sino demostrar la presencia de la nada. Que la angustia desvela la nada es algo que confirma el hombre mismo en cuanto desaparece la angustia. En la claridad de

16a. 5.ª ed. (1949): pero no el hombre en cuanto hombre 'del' ser-aquí.

17b. 5.ª ed. (1949): el ser-aquí 'en' el hombre.

la mirada provocada por el recuerdo aún reciente no nos queda más que decir: de lo que y por lo que nos angustiábamos no era «propiamente» nada. Y, de hecho, la propia nada, como tal, estaba aquí[18c].

Con el estado de ánimo fundamental de la angustia hemos alcanzado el acontecer del Dasein en el que se revela la nada y desde el cual tiene que ser interrogada.

¿Qué pasa con la nada?

La respuesta a la pregunta

113 Habremos ganado ya la única respuesta que en principio era esencial para nuestra pretensión si tomamos la precaución de que la pregunta por la nada siga estando efectivamente planteada. Para ello es preciso que llevemos a cabo la transformación del hombre[19a] en su ser-aquí, que toda angustia hace acontecer en nosotros, a fin de que podamos apresar firmemente la nada que allí se manifiesta[20b] en su manera de evidenciarse. Unido a esto, también nace la exigencia de mantener expresamente alejadas a las caracterizaciones de la nada que no están en correspondencia con ella.

18c. 5.ª ed. (1949): es decir: se desveló; desencubrimiento y estado de ánimo.
19a 5.ª ed. (1949): ¡como sujeto! Pero ser-aquí experimentado ya aquí como pensante, único motivo por el cual ha sido posible plantear la pregunta «¿Qué es metafísica?».
20b. 5.ª ed. (1949): desencubrimiento.

La nada se desvela en la angustia, pero no como ente. Tampoco se da como objeto. La angustia no es un captar la nada. Sin embargo, la nada se manifiesta en ella y a través de ella, aunque no hay que imaginarse que la nada se muestra por su cuenta libremente «junto» a lo ente en su totalidad, que se halla en la extrañeza[21c]. Lo que queremos decir es que en la angustia la nada aparece a una con lo ente en su totalidad. ¿Qué significa este «a una»[22d]?

En la angustia, lo ente en su totalidad se vuelve caduco. ¿En qué sentido ocurre esto? Al fin y al cabo, no es que lo ente sea aniquilado por la angustia para que sólo quede la nada. ¿Y cómo iba a ser así, si precisamente la angustia se encuentra en una completa impotencia frente a lo ente en su totalidad? Más bien lo que ocurre es que la nada se manifiesta propiamente con lo ente y en lo ente, por cuanto éste se escapa en su totalidad.

En la angustia no ocurre ninguna aniquilación de todo lo ente en sí, pero tampoco llevamos a cabo una negación de lo ente en su totalidad con el propósito de acabar ganando la nada. Aun pasando por alto el hecho de que la angustia como tal es ajena al cumplimiento expreso de un enunciado negativo, en cualquier caso, con una negación de ese tipo, de la que
debería desprenderse la nada, también llegaríamos 1
siempre demasiado tarde. La nada ya nos sale antes

21c. 5.ª ed. (1949): extrañamiento y desocultamiento.
22d. 5.ª ed. (1949): la diferencia.

al encuentro. Decíamos que nos sale al encuentro «a una» con ese ente que se escapa en su totalidad.

En la angustia reside un retroceder ante... que desde luego ya no es ningún huir, sino una suerte de calma hechizada. Este retroceder ante... toma su punto de partida en la nada. La nada no atrae hacia sí, sino que por esencia rechaza. Pero este rechazo de sí es, en cuanto tal, una forma de remitir a lo ente que naufraga en su totalidad, permitiéndole así que escape. Este remitir[23a] que rechaza fuera de sí y empuja hacia la totalidad y remite a eso ente que escapa en la totalidad (que es la forma bajo la cual la nada acosa al Dasein en la angustia) es la esencia de la nada: el desistimiento[24]. Éste no es ni una aniquilación de lo ente ni algo que surja de una negación. El desistimiento tampoco es la suma de negación y aniquilación. Es la propia nada la que desiste[25b].

23a. 5.ª ed. (1949): rechazar [ab-weisen]: lo ente para sí; remitir [ver-weisen]: al *ser* de lo ente.

24. *N. de los T.:* «Die Nichtung» y «nichten», palabras en las que resuena «Nichts», 'la nada', son traducidas interpretativamente como 'desistimiento' y 'desistir'. Con este término no aludimos al sentido habitual de 'desistir de algo', sino a una suerte de suspensión inherente al ser mismo. Evitamos el uso del tradicional término «anonadar», que si bien tiene la fortuna fonética de preservar el juego de palabras, implica sin embargo un sentido negativo aniquilador, además de evocar un estado subjetivo, y una marcada transitividad que en ningún caso se corresponde con su sentido en el texto.

25b. 5.ª ed. (1949): se presenta como desistimiento, concede o garantiza la nada.

Desistir no es un suceso cualquiera, sino que al remitir, en su rechazo, a lo ente que escapa en su totalidad revela a dicho ente, en toda su hasta ahora oculta extrañeza, como aquello absolutamente otro respecto a la nada.

Sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no nada. Este «y no nada» añadido a nuestro discurso no es una explicación a posteriori, sino lo que previamente hace posible[26c] el carácter manifiesto de lo ente en general. La esencia de la nada cuyo carácter originario es desistir reside en que ella es la que conduce por vez primera al ser-aquí ante[27d] lo ente como tal.

El Dasein del hombre sólo puede dirigirse a lo ente y entrar en él desde el fundamento del originario carácter manifiesto de la nada. Pero en la medida en que, según su esencia, el Dasein actúa ateniéndose a lo ente, lo ente que él no es y lo ente que es él mismo, en cuanto tal Dasein siempre procede ya de la nada manifiesta.

Ser-aquí significa[28a]: estar inmerso en la nada.

Estando inmerso[29b] en la nada, el Dasein está siempre más allá de lo ente en su totalidad. Este es-

26c. 5.ª ed. (1949): es decir, ser.

27d. 5.ª ed. (1949): propiamente ante el ser de lo ente, ante la diferencia.

28a. 1.ª ed. (1929): 1) entre otros, pero no sólo, 2) de lo que no se debe deducir que todo es nada, sino lo contrario: adopción y asunción de lo ente, ser y finitud.

29b. 5.ª ed. (1949): ¿quién mantiene originariamente?

tar más allá de lo ente es lo que llamamos trascendencia. Si en el fondo de su esencia el Dasein no consistiera en este trascender, es decir, si desde el principio no estuviese inmerso en la nada, nunca podría actuar ateniéndose[30c] a lo ente y por ende tampoco ateniéndose a sí mismo.

Sin el originario carácter manifiesto de la nada no habría ningún ser-sí-mismo ni libertad[31d] alguna.

Con esto tenemos ya la respuesta a la pregunta por la nada. La nada no es ni un objeto ni en absoluto un ente. La nada no aparece por sí misma ni tampoco junto a lo ente al que prácticamente se adhiere. La nada es lo que hace posible el carácter manifiesto de lo ente como tal para[32e] el Dasein humano. La nada no es el concepto contrario a lo ente, sino que pertenece originariamente al propio ser[33f]. En el ser de lo ente acontece el desistir que es la nada.

Pero ha llegado finalmente el momento de dejar que tome voz una objeción que hemos ido postergando demasiado tiempo. Si el Dasein sólo puede comportarse en relación con lo ente, es decir, existir, estando inmerso en la nada, y si la nada sólo se manifiesta originariamente en la angustia, ¿acaso no tendremos que estar permanentemente sumidos en

30c. 5.ª ed. (1949): es decir, nada y ser son lo mismo.
31d. 5.ª ed. (1949): libertad y verdad en la conferencia «Sobre la esencia de la verdad».
32e. 5.ª ed. (1949): no 'mediante'.
33f. 5.ª ed. (1949): «Wesen» [esencia] en su acepción verbal, como venir a la presencia; esencia del ser.

dicha angustia a fin de poder existir en general? ¿Pero no hemos admitido nosotros mismos que esa angustia originaria es rara? Y, sobre todo, no cabe duda de que todos nosotros existimos y nos com- 116
portamos en relación con eso ente que no somos o que somos nosotros mismos sin esa angustia. ¿No será esa angustia una invención arbitraria y esa nada que le atribuimos una exageración?

Pero ¿qué significa que esa angustia originaria sólo acontece en raros instantes? Sólo esto: que en principio y la mayor parte de las veces, la nada se nos disimula en su originariedad. ¿Pero de qué manera o a través de qué? Pues bien, por el hecho de que nosotros en cierto modo nos perdemos completamente en lo ente. Cuanto más nos volvemos hacia lo ente en nuestro quehacer, tanto menos lo dejamos escapar como tal, tanto más le damos la espalda a la nada. Pero con tanta mayor seguridad nos precipitamos nosotros mismos a la superficie abierta y pública del Dasein.

Y, sin embargo, este constante rechazo a la nada, dentro de ciertos límites, está de acuerdo con su sentido más propio por ambiguo que sea. En su desistir, la nada nos remite precisamente a lo ente[34a]. La nada desiste permanentemente, sin que nosotros, con el saber en el que nos movemos cotidianamente, sepamos verdaderamente de este acontecimiento.

¿Qué demuestra de modo más eficaz que la negación el carácter manifiesto de la nada en nuestro

34a. 5.ª ed. (1949): porque remite *al* ser de lo ente.

Dasein, que, aunque es permanente y está muy extendido, también se halla disimulado? Pero la negación está muy lejos de aportar por sí misma el no como medio de diferenciación y oposición respecto a lo dado, para como quien dice entrometerlo en su medio. ¿Cómo puede la negación aportar de suyo el no, si sólo puede negar cuando previamente se le ha dado algo negable? Pero ¿cómo va a entenderse lo negable y que debe ser negado como algo a lo que es inherente la negación, a no ser que todo pensar como tal tenga ya de antemano a la vista el no[35]? El no sólo puede manifestarse si su origen, el desistir que es la nada, y con ello la propia nada, están sustraídos al ocultamiento. El no ciertamente no se forma por medio de la negación, sino que la negación
117 se funda sobre el no[36a] que surge del desistir que es la nada. Pero la negación no es más que un modo de ese actuar que consiste en desistir, es decir, del actuar que se atiene de antemano a ese desistir que es la nada.

Con esto queda demostrada la tesis anterior en sus rasgos fundamentales: la nada es el origen de la negación y no a la inversa. Si se quiebra de este modo el poder del entendimiento en el campo de las

35. *N. de los T.:* obsérvese la progresión de términos que conducen desde la negación a la nada: «Verneinung» [negación], «Nichhaftes» [algo a lo que es inherente la negación], «Nicht» [el no], «Nichts» [la nada].
36a. 1.ª ed. (1929): aunque aquí, como en el enunciado, la negación es concebida de modo demasiado externo y a posteriori.

preguntas por la nada y el ser, con esto también se decide el destino del dominio de la «lógica»[37b] en el seno de la filosofía. La idea de la propia «lógica» se disuelve en el torbellino de un preguntar más originario.

Por muy frecuentemente y de múltiples modos que se imponga la negación sobre todo pensar, ya sea expresa o no, lo cierto es que ella no es el único testimonio plenamente válido del carácter manifiesto de la nada que pertenece esencialmente al Dasein. Pues, en efecto, la negación no puede ser considerada ni como el único ni como el principal comportamiento que consiste en desistir y en el que el Dasein queda conmovido por ese desistir que es la nada. Más abismales que la simple adecuación de la negación propuesta por el pensar son, sin embargo, la dureza de una actuación hostil y el rigor de un desprecio implacable. De más responsabilidad son el dolor del fracaso y la inclemencia de la prohibición. De mayor peso es la amargura de la privación y la renuncia.

Estas posibilidades de la conducta que consiste en desistir –fuerzas en las que el Dasein soporta su carácter de arrojado[38] aunque sin dominarlo– no son distintos tipos del mero negar. Pero ello no les

37b. 1.ª ed. (1929): 'lógica', es decir, la interpretación *tradicional* del pensar.
38. *N. de los T.:* traducimos «Geworfenheit», término derivado del verbo «werfen» ('arrojar algo' en el sentido, aquí, de 'echar algo al mundo').

impide expresarse en el no y en la negación. Por el contrario, es gracias a ello como por fin se delatan de verdad la vaciedad y la amplitud de la negación. El hecho de que el Dasein esté completamente atravesado por una conducta que consiste en desistir da testimonio del permanente carácter manifiesto, aunque desde luego oscurecido, de la nada, la cual originariamente sólo se desvela en la angustia. Pero esto significa que dicha angustia originaria suele mantenerse reprimida en el Dasein. La angustia está aquí. Sólo está adormecida. Su aliento vibra perma-
118 nentemente atravesando todo el Dasein: donde menos, en el Dasein «angustiado», de modo imperceptible en el «sí, sí» y «no, no» del Dasein afanado; donde más, en el Dasein que sabe conducirse; con toda certeza, en el Dasein que en el fondo es temerario. Pero todo esto sólo ocurre en razón de aquello para lo que se prodiga, con el fin de preservar la última grandeza del Dasein.

La angustia del temerario no admite contraposición alguna a la alegría o siquiera al agradable placer de un tranquilo ir viviendo. Se encuentra, más acá de semejantes oposiciones, en secreto vínculo con la serenidad y templanza del deseo creativo.

La angustia originaria puede despertar en cualquier momento en el Dasein. Para ello no es necesario que la despierte ningún acontecimiento extraordinario. El profundo alcance de su reino se halla en proporción con la pequeñez de lo que puede llegar a ocasionarla. Está siempre alerta y lista para saltar, si

bien raras veces llega a hacerlo y a dejarnos en suspenso.

Lo que convierte al hombre en el lugarteniente de la nada es el hecho de que el Dasein esté inmerso en la nada sobre el fundamento de la angustia oculta. Tan finitos somos, que precisamente no somos capaces de trasladarnos originariamente delante de la nada mediante una decisión y voluntad propias. Tan abismalmente ahonda y socava la finidad[39] en el Dasein, que a nuestra libertad se le niega la finitud[40] más propia y profunda.

El estar inmerso en la nada del Dasein sobre el fundamento de la angustia escondida es la superación de lo ente en su totalidad: la trascendencia.

Nuestro preguntar por la nada debe traer ante nuestros ojos la propia metafísica. El nombre «metafísica» proviene del griego μετὰ τὰ φυσικά. Este curioso título fue interpretado más tarde como designación para el preguntar que sobresale, μετά (trans), «más allá» de lo ente como tal.

La metafísica es el preguntar más allá de lo ente a fin de volver a recuperarlo en cuanto tal y en su totalidad para el concepto.

En la pregunta por la nada ocurre tal sobrepasamiento[41] más allá de lo ente como ente en su totalidad. De este modo se muestra como una pregunta 119
«metafísica». Al principio enunciamos una doble

39. *N. de los T.:* «Verendlichung».
40. *N. de los T.:* «Endlichkeit».
41. *N. de los T.:* «Hinausgehen über».

característica de las preguntas de este tipo: por un lado, toda pregunta metafísica abarca la totalidad de la metafísica; y por ende en toda pregunta metafísica queda incluido el Dasein que pregunta dentro de la pregunta.

¿En qué medida la pregunta por la nada abarca y atraviesa la totalidad de la metafísica?

La metafísica se expresa sobre la nada desde los tiempos antiguos en una frase que desde luego es susceptible de varias interpretaciones: ex nihilo nihil fit, de la nada nada nace. Si bien es cierto que cuando se explica esta frase nunca se problematiza de verdad a la propia nada, en cualquier caso dicha frase permite expresar la concepción fundamental de lo ente que rige en cada caso. La metafísica de la Antigüedad concibe la nada con el significado de lo no ente, es decir, la materia informe que no puede formarse a sí misma y por ende no puede formar un ente con forma y aspecto (εἶδος). Ente es la configuración que se configura[42] y se presenta como tal en la imagen y figura (vista, aspecto). El origen, el derecho y los límites de esta concepción del ser se explican tan poco como la propia nada. La dogmática cristiana, por el contrario, niega la verdad de la frase ex nihilo nihil fit y de este modo le da a la nada un significado distinto, en el sentido de la completa ausencia del ente extradivino: ex nihilo fit-ens creatum. Ahora la nada se convierte en el concepto

42. *N. de los T.:* «das sich bildende Gebilde».

opuesto al ente auténtico, al summum ens, a Dios como ens increatum. Llegados aquí, la interpretación de la nada también muestra cuál es la concepción fundamental de lo ente. Ahora bien, la explicación metafísica de lo ente se mantiene en el mismo plano que la pregunta por la nada. Siguen faltando las dos preguntas por el ser y la nada como tales. Por eso, tampoco preocupa en absoluto la dificultad de que, si Dios crea desde la nada, tiene que poder relacionarse él mismo de algún modo con la nada. Pero si Dios es Dios, no puede conocer la nada, si admitimos que lo «absoluto» excluye de sí todo lo que tiene que ver con la nada[43].

Este tosco repaso histórico muestra la nada 120
como concepto opuesto al auténtico ente, es decir, como su negación. Pero si la nada se convierte de algún modo en problema, entonces esa relación de oposición no sólo experimenta una determinación más precisa, sino que además surge por fin el auténtico planteamiento metafísico que pregunta por el ser de lo ente. La nada no sigue siendo ya el opuesto indeterminado de lo ente, sino que se revela como perteneciente al ser de lo ente.

«Así pues, el puro ser y la pura nada son lo mismo.» Esta frase de Hegel (*Ciencia de la lógica*, libro I, WW III, p. 74) tiene toda legitimidad. Ser y nada se pertenecen mutuamente, pero no porque desde el punto de vista del concepto hegeliano del pensar

43. *N. de los T.:* traducimos «Nichtigkeit».

coincidan los dos en su indeterminación e inmediatez, sino porque el propio ser es finito en su esencia y sólo se manifiesta en la trascendencia de ese Dasein que se mantiene fuera, que se arroja a la nada.

Si la pregunta por el ser como tal es de veras la pregunta que abarca toda la metafísica, entonces la pregunta por la nada se revela tal que engloba la totalidad de la metafísica. Pero la pregunta por la nada también atraviesa toda la metafísica, desde el momento en que nos obliga a situarnos ante el problema del origen de la negación, es decir, en el fondo, ante la decisión acerca de la legitimidad del dominio de la «lógica»[44a] en la metafísica.

Entonces, la antigua frase ex nihilo nihil fit encierra otro sentido que afecta al problema mismo del ser y que reza así: ex nihilo omne ens qua ens fit. Lo ente en su totalidad sólo llega a *sí mismo* en la nada del Dasein de acuerdo con su posibilidad más propia, es decir, de modo finito. Pero si de verdad se trata de una pregunta metafísica, entonces ¿en qué medida queda incluido en la pregunta por la nada nuestro Dasein que pregunta? Hemos caracterizado a nuestro Dasein, experimentado aquí y ahora, como algo esencialmente determinado por la ciencia. Pero si nuestro Dasein, así determinado, está incluido en la pregunta por la nada, también tiene que
121 haberse vuelto cuestionable a través de esa pregunta.

44a. 1.ª ed. (1929): es decir, siempre de la lógica tradicional y de su logos como origen de las categorías.

El Dasein que se comporta científicamente alberga su simplicidad y nitidez en el hecho de que se relaciona de un modo destacado y únicamente con lo ente mismo. La ciencia querría desembarazarse de la nada con un ademán de superioridad. Pero ahora, en la pregunta por la nada, se hace patente que ese Dasein científico sólo es posible si previamente está inmerso en la nada. Sólo llega a comprenderse en lo que verdaderamente es cuando no prescinde de la nada. La supuesta lucidez y superioridad de la ciencia se convierte en algo ridículo cuando no se toma en serio la nada. Sólo porque la nada es patente puede la ciencia hacer de lo ente mismo objeto de la investigación. Sólo cuando la ciencia vive de la metafísica es capaz de volver a lograr una y otra vez su tarea esencial, que no consiste en coleccionar y ordenar conocimientos, sino en volver a abrir siempre de nuevo el espacio completo de la verdad de la naturaleza y de la historia.

Es únicamente porque la nada está patente en el fondo del Dasein por lo que puede llamarnos la atención la total extrañeza de lo ente. Lo ente sólo provoca y atrae sobre sí el asombro cuando nos oprime su carácter de extrañeza. Sólo sobre el fundamento de dicho asombro, esto es, del carácter manifiesto de la nada, surge el «¿por qué?». Y sólo en la medida en que el porqué es posible como tal, podemos preguntar de manera determinada por los fundamentos y por el fundamentar. Sólo porque podemos preguntar y fundamentar le

ha sido confiada a nuestra existencia el destino de investigar.

La pregunta por la nada nos sitúa a nosotros mismos, los que preguntamos, dentro de la pregunta: nos pone en cuestión. Es una pregunta metafísica.

El Dasein humano sólo puede relacionarse con lo ente si se mantiene en la nada. El ir más allá de lo ente ocurre en la esencia del Dasein. Pero es que este ir más allá es la propia metafísica. Es eso lo que explica y determina el que la metafísica forme parte de la «naturaleza del hombre». No es ni una disciplina de la filosofía académica ni el ámbito de ocurrencias
122 arbitrarias. La metafísica es el acontecimiento fundamental del Dasein. Es el Dasein mismo. Y puesto que la verdad de la metafísica habita en este fondo abismal, tiene permanentemente al acecho y en su vecindad más próxima la posibilidad del más profundo de los errores. Y por eso no hay ciencia cuyo rigor iguale la seriedad de la metafísica. La filosofía nunca puede medirse por el baremo de la idea de la ciencia.

Si la pregunta por la nada que hemos desarrollado aquí ha sido de veras preguntada incluyéndonos a nosotros mismos en ella, entonces no nos habremos mostrado la metafísica desde fuera. Tampoco nos habremos limitado a «introducirnos» en ella. No podemos introducirnos en ella de ningún modo, porque, en la medida en que existimos, ya estamos siempre en ella. φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ (Platón, *Fedro* 279a). Desde el momento en que existe el hombre, acontece de algún modo el filosofar. La filosofía, esto es, lo que así llamamos, consiste en poner en marcha la metafísica, a cuyo través la filosofía llega[45a] hasta sí misma y a sus tareas expresas. La filosofía sólo se pone en marcha por medio de un salto particular de la propia existencia dentro de las posibilidades fundamentales del Dasein en su totalidad. Para dicho salto lo decisivo es, por un lado, darle espacio a lo ente en su totalidad, y, después, abandonarse a la nada, es decir, librarse de los ídolos que todos tenemos y en los que solemos evadirnos; finalmente, dejar también que sigamos siempre en suspenso a fin de que vuelva a vibrar siempre de nuevo esa pregunta fundamental de la metafísica, que surge obligada por la propia nada: ¿por qué hay ente y no más bien nada?

45a. Wegmarken, 1.ª ed. (1967): se dicen dos cosas; 'esencia' de la metafísica y su propia historia en el destino del ser; ambas cosas serán nombradas más tarde en la 'superación'.

Epílogo a «¿Qué es metafísica?»[1]

1. A la primera publicación del «Epílogo» (1943) se le había antepuesto el lema: «... metafísica es la palabra, abstracta y casi también pensamiento, ante la cual todos, más o menos, huyen como ante un apestado». Hegel (1770-1831), *Obras*, WW. XVII, p. 400.

La pregunta *¿Qué es metafísica?* sigue siendo pre- 303
gunta. Para el que persevera tenazmente en esta pregunta, el siguiente epílogo es más bien un prólogo más inicial. La pregunta *Qué es metafísica* pregunta más allá de la metafísica. Nace de un pensamiento que ya se ha introducido en la superación de la metafísica. Es parte de la esencia de estos tránsitos el que tengan que hablar todavía, dentro de ciertos límites, en la lengua de eso mismo que contribuyen a superar. La circunstancia particular en la que se ha planteado la pregunta por la esencia de la metafísica no debe hacernos creer que este preguntar está obligado a partir de las ciencias. La investigación moderna, con otros modos de representar y producir ente, se encuentra involucrada en el rasgo fundamental de esa verdad según la cual todo ente se define por medio de la voluntad de voluntad, cuya primera aparición tuvo lugar bajo la forma preliminar

de la «voluntad de poder». «Voluntad» entendida como rasgo fundamental de la entidad de lo ente es la equiparación de lo ente con lo real, de tal modo que la realidad de lo real obtiene el poder para llevar a cabo la factibilidad sin condiciones de la objetivación total. La ciencia moderna no sirve a una meta que le haya sido antepuesta ni tampoco busca una «verdad en sí». Como modo de la objetivación calculante de lo ente, es una condición planteada por la propia voluntad de voluntad y mediante la cual ésta se asegura el dominio de su esencia. Pero como, no obstante, toda objetivación de lo ente se sume en la procura y aseguramiento de lo ente y a partir de ahí
304 se hace con las posibilidades para su desarrollo, la objetivación se queda detenida en lo ente y lo toma por el ser. Así, toda conducta en relación con lo ente denota un saber del ser, a la vez que la incapacidad para mantenerse por sí mismo dentro de los límites de la ley[2a] de la verdad de este saber. Esta verdad es la verdad sobre lo ente. La metafísica es la historia de esta verdad. Ella dice qué es lo ente desde el momento en que lleva al concepto la entidad de lo ente. La metafísica piensa el ser en la entidad de lo ente aunque sin poder pensar la verdad del ser en el modo de su pensar. La metafísica se mueve siempre en el ámbito de la verdad del ser, que, desde un punto de vista metafísico, sigue siendo para ella el fundamento

2a. 5.ª ed. (1949): im-posición, acontecimiento propio [*N. de los T.:* Ge-setz, Ereignis].

desconocido e infundamentado. Pero suponiendo que no sólo el ente nace del ser, sino que también y de modo aún más inicial el propio ser reposa en su verdad y la verdad del ser se presenta como el ser de la verdad, entonces es necesaria la pregunta acerca de qué es la metafísica en su fundamento. Este preguntar debe pensar metafísicamente y al mismo tiempo desde el fundamento de la metafísica, o, lo que es lo mismo, ya no metafísicamente. Semejante preguntar sigue siendo ambiguo en un sentido esencial.

Por eso, todo intento de seguir el curso del pensamiento de la lección chocará con obstáculos. Eso es bueno. Gracias a eso el preguntar será más auténtico. Toda pregunta conforme al asunto es ya el puente para la respuesta. Las respuestas esenciales son siempre y únicamente el último paso de las preguntas. Pero no es posible dar éste sin pasar por la larga serie de los primeros y sucesivos pasos. La respuesta esencial saca su fuerza de la constancia del preguntar. La respuesta esencial es sólo el comienzo de una responsabilidad, en la cual despierta el preguntar de modo más originario. Por eso, la auténtica pregunta tampoco es superada por la respuesta hallada.

Los obstáculos para seguir la lección con el pensa-
miento son de dos tipos. Unos nacen de los enigmas 305
que se esconden en el ámbito de lo aquí pensado. Los otros surgen de la incapacidad y a menudo también de la falta de voluntad para pensar. Si en el ámbito del preguntar pensante pueden servir de ayuda hasta los

pensamientos y perplejidades pasajeros y superficiales, tanto más los meditados a fondo. También errores de bulto dan algún fruto, incluso cuando nacen de la ira de una polémica ciega. Sólo que la reflexión ulterior debe volver a retomar todo en la serenidad relajada de una larga meditación.

Los motivos de perplejidad y malentendido más importantes de esta lección se pueden resumir en tres frases fundamentales. Se dice lo siguiente:

1. Que la lección hace de la «nada» el único objeto de la metafísica. Como sin embargo la nada es lo absolutamente nulo, este pensamiento induce a pensar que todo es nada, de tal modo que no merece la pena ni vivir ni morir. Una «filosofía de la nada» es un «nihilismo» consumado.

2. Que la lección eleva a estado de ánimo fundamental y único a lo que es un estado de ánimo entre otros muchos y que para colmo es depresivo: la angustia. Como sin embargo la angustia es el estado psíquico de los «angustiados» y cobardes, este pensamiento niega la noble actitud del valor. Una «filosofía de la angustia» paraliza la voluntad de acción.

3. Que la lección se decide en contra de la «lógica». Como sin embargo el entendimiento contiene la norma que regula todo cálculo y todo orden, este pensamiento reduce el juicio sobre la verdad a un estado de ánimo casual. Una «filosofía del mero sentimiento» pone en peligro el pensar «exacto» y la seguridad del actuar. La postura adecuada frente a estas frases nace de una renovada reflexión sobre la

lección. Tal vez se pueda comprobar si la nada, que determina a la angustia en su esencia, se agota en una vacía negación de todo ente o si aquello que no es nunca ni en ningún lugar un ente se desvela como aquello que se diferencia de todo ente y que nosotros nombramos ser. En cualquier lugar y por muy lejos que llegue todo tipo de investigación en busca de lo ente, nunca encontrará al ser. Lo único que encuentra siempre es a lo ente, porque tal investigación permanece aún antes de empezar anclada en lo ente con la intención de explicarlo. Ahora bien, el 306 ser no es ninguna cualidad íntrinsecamente existente de lo ente. A diferencia de lo ente, el ser no se deja representar y producir como un objeto. Eso absolutamente otro[3a] en comparación con lo ente es lo noente. Pero dicha nada[4b] se presenta como el ser. Si echando mano de una explicación simplista hacemos pasar a la nada por lo meramente nulo y de este modo la equiparamos a lo carente de esencia, estaremos renunciando demasiado deprisa al pensar. En lugar de abandonarnos a la precipitación de semejante ingeniosidad vacía y de despreciar la misteriosa pluralidad de sentidos de la nada, lo que debemos hacer es armarnos y prepararnos para experimentar en la nada la amplitud de aquello que le ofrece a cada ente la garantía[5c] de ser. Eso es el pro-

3a. 4.ª ed. (1943): esto también dicho metafísicamente a partir de lo ente.
4b. 4.ª ed. (1943): de lo ente.
5c. 5.ª ed. (1949): aquello que permite, el garante.

pio ser. Sin el ser, cuya esencia abismal pero aún no desplegada nos viene destinada por la nada y nos conduce a la angustia esencial, todo ente permanecería inmerso en la ausencia de ser. Pero ocurre que tal ausencia de ser, en cuanto abandono del ser, a su vez tampoco es una nada nula, por mucho que forme parte de la verdad del ser el hecho de que el ser[6d] nunca[7] se presenta[8e] sin lo ente y que un ente nunca[9] es sin el ser.

Una experiencia del ser como experiencia de la alteridad respecto a todo ente procura la angustia, suponiendo que nosotros por «angustia» o miedo frente a la angustia, es decir, inmersos en la mera ansiedad angustiosa del temor, rehuyamos la voz silenciosa[10f] que nos aboca[11] a los espantos del abis-

6d. 4.ª ed. (1943): en el sentido del ser [Seyn].
7. 4.ª ed. (1943): «probablemente». [8] 4.ª ed. (1943): en la verdad del ser se presenta el ser [Seyn] como esencia de la diferencia; este ser [Seyn] en cuanto ~~ser~~ es el acontecimiento propio antes de la diferencia y por eso *sin* ente.
5.ª ed. (1949): primera indicación al ser [Seyn] en cuanto acontecimiento propio, pero allí (en la 4.ª ed.) no comprensible.
8e. 5.ª ed. (1949): esencia del ser: ser [Seyn], diferencia; 'esencia' del ser en varios sentidos: 1. acontecimiento propio, no causado por lo ente, acontecimiento propio: garante; 2. entidad: queidad [Washeit]: duradero, perdurable, ἀεί.
9. 4.ª ed. (1943): «Sin embargo nunca».
10f. 5.ª ed. (1949): 'el ser' (resolución) como la voz silenciosa, la voz de lo callado.
11. *N. de los T.:* en esta y las siguientes líneas se establece un juego entre «Stimme», 'voz', «stimmen», 'determinar' (abocar, convocar) o 'acordar', y «Stimmung», 'estado de ánimo'.

mo. Es evidente que si ante la alusión a esa angustia 307
esencial abandonamos arbitrariamente la marcha seguida por el pensar de esta lección y liberamos a la angustia, en cuanto estado de ánimo convocado por dicha voz, de su relación con la nada, entonces sólo nos queda la angustia como un «sentimiento» aislado que podemos distinguir y aislar de otros en medio del conocido surtido de estados del alma que la psicología contempla boquiabierta. Siguiendo el hilo conductor de la distinción simplista entre «arriba» y «abajo», los «estados de ánimo» se dejan agrupar en dos clases: los que elevan y animan y los que hunden y deprimen. A la celosa caza de «tipos» y «contratipos» de «sentimientos», así como de clases y subclases de dichos «tipos», nunca se le acabará la presa. Pero, con todo, esta indagación antropológica del ser humano siempre quedará fuera de la posibilidad de entrar en el camino del pensar de la lección, porque ésta piensa a partir de la atención a la voz del ser llegando hasta el acuerdo que procede de esa voz y que reclama al hombre en su esencia a fin de que aprenda a experimentar el ser en la nada.

La disposición para la angustia es el sí a la insistencia a satisfacer la suprema exigencia que sólo afecta a la esencia del hombre. De entre todos los entes, el hombre es el único que, siendo interpelado por la voz del ser, experimenta la maravilla de las maravillas: *que* lo ente *es*. Así pues, el que, en su esencia, es llamado a la verdad del ser está ya siempre y por eso mismo determinado de un modo

esencial. El claro valor para la angustia esencial garantiza la misteriosa posibilidad de la experiencia del ser, pues cerca de la angustia esencial y del espanto al abismo habita el temor. Éste aclara y resguarda ese lugar habitado por el hombre dentro del cual éste se siente en casa y se demora en lo que permanece.

Por contra, la «angustia» o miedo frente a la angustia puede llegar a extraviar tanto que acaba por no dejar reconocer las más simples relaciones en la esencia de la angustia. ¿Qué sería de cualquier géne-
308 ro de valor si no encontrase en la experiencia de la angustia esencial su permanente contrario? En el mismo grado en que rebajamos a la angustia esencial y a esa relación que en ella se aclara del ser con el hombre, privamos de su dignidad a la esencia del valor. Pero dicho valor es capaz de soportar la nada. El valor reconoce en el abismo del espanto el espacio apenas hollado del ser, cuyo claro es el único lugar a partir del cual todo ente retorna a aquello que es y es capaz de ser. Esta lección ni lleva a cabo una «filosofía de la angustia» ni pretende suscitar la impresión de una «filosofía heroica». Solamente piensa lo que desde sus inicios se le ha planteado al pensamiento occidental como aquello que hay que pensar y que sin embargo ha quedado en el olvido: el ser. Pero el ser no es ningún producto del pensar. Antes bien, el pensar esencial acontece por el ser.

Por eso también se vuelve necesaria ahora la pregunta apenas expresada sobre si acaso este pensar se

encuentra ya en la ley de su verdad cuando se limita a seguir a ese pensar que la «lógica» comprende en sus formas y reglas. ¿Por qué escribe la lección este término entre comillas? Para indicar que la «lógica» es sólo *una* interpretación de la esencia del pensar y precisamente esa que, incluso por su propio nombre, reposa sobre la experiencia del ser del pensamiento griego. La sospecha contra la «lógica», de la que la logística puede ser considerada su consecuente degeneración, surge del saber de aquel pensar que encuentra su fuente en la experiencia de la verdad del ser, pero no en la contemplación de la objetividad del ser. El pensar exacto nunca es el pensar más riguroso, si bien es cierto que el rigor obtiene su esencia de esa clase de esfuerzo con el que el saber preserva siempre la referencia a lo esencial de lo ente. El pensar exacto se vincula a lo ente únicamente en el cálculo y sirve únicamente a aquél.

Todo calcular disuelve lo contable en lo contado a fin de usarlo para el próximo recuento. El calcular no permite que surja otra cosa más que lo contable. Toda cosa es únicamente aquello que ella cuenta. Lo contado en cada caso asegura la progresión del contar. Dicho contar usa y gasta progresivamente los números y es, a su vez, un progresivo consumirse a
sí mismo. Que el calcular se encuentre con lo ente 309
vale como explicación del ser de lo ente. El calcular utiliza de antemano a todo ente como elemento contable y desgasta a lo contado en el recuento. Este uso corrosivo de lo ente delata el carácter de con-

sunción del cálculo. Sólo en la medida en que el número es aumentable hasta el infinito, y ello indistintamente en la dirección de lo grande o de lo pequeño, puede la esencia consuntiva del cálculo esconderse tras sus productos y prestarle al pensar calculante la apariencia de la productividad, mientras ya anticipadamente, y no sólo en sus resultados posteriores, confiere validez a todo ente sólo bajo la forma de la disponibilidad y lo consumible. El pensar calculante se constriñe a sí mismo a dominar todo desde la perspectiva de la coherencia de su proceder. Ni siquiera puede imaginar que todo lo calculable del cálculo sea ya un todo antes de las diversas sumas y productos calculados por él, un todo cuya unidad pertenece indudablemente a lo incalculable, que se sustrae a sí mismo y a su carácter inquietante de las garras del cálculo. Sin embargo, aquello que siempre y en todo lugar está cerrado de antemano a las intenciones del cálculo y, asimismo, y siempre en una enigmática desconocibilidad, se halla más cercano al hombre que cualquier ente en el que el hombre se instala a sí mismo y a su pretensión puede conducir a veces a la esencia del hombre a un pensar cuya verdad no puede ser captada por ninguna «lógica». Ese pensar cuyos pensamientos no sólo no cuentan, sino que en general están determinados por eso otro distinto a lo ente, se llama pensar[12a]

12a. 5.ª ed. (1949): *calcular:* dominio-disposición; *pensar:* abandono en la transpropiación del uso: des-decir.

esencial. En lugar de calcular con lo ente, contando con lo ente, dicho pensar se prodiga y desgasta en el ser de cara a la verdad del ser. Este pensar contesta a la exigencia del ser, en la medida en que el hombre confía su esencia histórica a la simplicidad de esa única necesidad que obliga sin apremiar, limitándose simplemente a crear la necesidad que se satisface
en la libertad del sacrificio. La necesidad es que la 310
verdad del ser quede a salvo pase lo que pase con el hombre o cualquier ente. El sacrificio es ese prodigarse del hombre –libre de toda constricción, porque surge del abismo de la libertad– en la preservación de la verdad del ser para lo ente. En el sacrificio acontece aquella escondida gratitud única en saber apreciar la gratuidad con que el ser se ha transpropiado a la esencia del hombre en el pensar, a fin de que éste asuma la guarda del ser en la relación con lo ente. El pensar inicial[13] es el eco del favor del ser en el que se aclara y acontece[14 y 15a] eso único: que lo ente es. Ese eco es la respuesta del hombre a la palabra de la voz silenciosa del ser. La respuesta del pensar[16] es el origen de la palabra[17] humana, palabra

13. 4.ª ed. (1943): «El agradecer originario...».
14. 4.ª ed. (1943): «... en el que se aclara y se deja acontecer lo único».
15a. 5.ª ed. (1949): acontecimiento propio.
16. 4.ª ed. (1943): «La respuesta tácita de la gratitud en el sacrificio...».
17. *N. de los T.:* téngase en cuenta el irreproducible juego de palabras en alemán entre «Antwort» [respuesta] y «Wort» [palabra].

que es la única que consiente que surja el lenguaje a modo de entonación sonora de la palabra en palabras. Si no hubiera a veces un pensar[18] escondido en el fundamento esencial del hombre histórico, éste nunca sería capaz de agradecer[19], puesto que en todo pensamiento[20] y en todo agradecimiento[21] tiene que haber necesariamente un pensar que piense inicialmente la verdad del ser. ¿De qué otro modo podría llegar jamás una humanidad al agradecer originario si el favor del ser, por medio de la abierta referencia a sí mismo, no le concediese al hombre la nobleza de esa pobreza en la que la libertad del sacrificio esconde el tesoro de su esencia? El sacrificio es la despedida de lo ente en ese camino que conduce a la preservación del favor del ser. Es verdad que el sacrificio puede ser preparado y favorecido trabajando productivamente en lo ente, pero nunca podrá llegar a ser consumado por estos medios. Su consumación procede de la instancia[22] desde la que cada hombre histórico actúa –pues también el pen-
311 sar esencial es un actuar– y conserva[23] la existencia,

18. 4.ª ed. (1943): «agradecer».
19. 4.ª ed. (1943): «pensar».
20. *N. de los T.:* se establece un juego entre «denken»-«danken» [pensar, agradecer] y «bedenken»-«bedanken», términos de sentido casi idéntico.
21. 4.ª ed. (1943): «rememorar».
22. *N. de los T.:* traducimos «Inständigkeit»: véase *infra* el texto donde aparece la nota 30, p. 306. También le daremos líneas más abajo el sentido de 'insistencia'.
23. *N. de los T.:* nótese el juego en alemán entre «bewahren»

existencia adquirida para la preservación de la dignidad del ser. Esta insistencia es la imperturbable indiferencia, que no permite que se altere su oculta disposición para la esencia de despedida de todo sacrificio. El sacrificio se encuentra en casa en la esencia de ese acontecimiento propio[24], en el cual el ser reclama[25a] al hombre para la verdad del ser. Por eso, el sacrificio no tolera ninguno de esos cálculos por los que siempre se cae en el error de cálculo de tomar solamente en cuenta su utilidad o inutilidad, por altas o bajas que se hayan dispuesto las metas. Este error de cálculo deforma la esencia del sacrificio. La búsqueda de metas enturbia la claridad del temor, dispuesto a la angustia, del ánimo de sacrificio, que se atreve a asumir la vecindad a lo indestructible.

El pensar del ser no busca en lo ente ningún punto de apoyo. El pensar esencial está atento a los lentos signos de lo que es incalculable y reconoce en ellos la llegada, imprevisible, de lo ineluctable. Este pensar está atento a la verdad del ser y de este modo ayuda al ser de la verdad a encontrar su lugar en el seno de la humanidad histórica. Esta ayuda no obtiene ninguna clase de éxitos, porque no necesita ser efectiva. El pensar esencial ayuda como un simple insistir en existir, en la medida en que en la insistencia se en-

[conservar], «Wahrung» [preservación, salvaguarda] y, más adelante, «Gewähr» [garantía: eso que preserva].
24. *N. de los T.:* «Ereignis».
25a. 5.ª ed. (1949): a-propia, usa.

ciende algo similar a ella, sin que ésta pueda tan siquiera saberlo o tener algún poder sobre ello.

Obediente, todo oídos[26] a la voz del ser, el pensar busca para éste la palabra desde la que la verdad del ser llega al lenguaje. El lenguaje del hombre histórico sólo está en su lugar cuando surge de la palabra. Y si está en su lugar, asoma en él la garantía de la voz silenciosa de las fuentes ocultas. El pensar del ser protege a la palabra y, en esa tutela, cumple su determinación y su destino. Es el cuidado[27] en el uso del lenguaje. El decir del pensador nace de la ausencia de lenguaje largamente guardada y de la cuidadosa clarificación del ámbito en ella aclarado y dilucida-
312 do. El nombrar del poeta tiene el mismo origen. Como, sin embargo, lo igual sólo es igual en cuanto algo distinto, y el pensar y poetizar se igualan del modo más puro en su cuidado por la palabra, ambos se encuentran a un tiempo separados en su esencia del modo más distante. El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado. Aquí dejaremos abierta la cuestión de cómo, pensados a partir de la esencia del ser, el poetizar, el agradecer y el pensar se remiten unos a otros y a un mismo tiempo se hallan separados. Presumiblemente, el agradecer y el poetizar nacen de distinto modo del pensar inicial, pensar que ellos usan, pero sin poder ser por sí mismos un pensar.

26. *N. de los T.:* traducimos «gehorsam» [obediente], literalmente: 'que escucha'.
27. *N. de los T.:* traducimos «Sorge».

Tal vez sepamos algunas cosas sobre la relación entre la filosofía y la poesía. Pero no sabemos nada del diálogo entre el poeta y el pensador, que «habitan cerca sobre las más distantes montañas».

Uno de los lugares esenciales de la ausencia de lenguaje es la angustia, en el sentido de ese espanto al que destina al hombre el abismo de la nada. La nada, como lo otro de lo ente, es el velo del ser[28a]. En el ser ya se ha consumado en el inicio todo destino de lo ente.

El último poema del último poeta de la Grecia inicial, el *Edipo en Colono* de Sófocles, concluye con una palabra que se dirige a la historia oculta de ese pueblo de una manera que jamás se podrá volver a pensar, guardándole la entrada a la desconocida verdad del ser:

ἀλλ' ἀποπαύετε μηδ' ἐπὶ πλείω
θρῆνον ἐγείρετε·
πάντως γὰρ ἔχει τάδε κῦρος.

Pero dejadlo ya, y no volváis más a partir de ahora
a despertar el lamento;
pues, en efecto, en todas partes lo acontecido
tiene ya guardada en sí una decisión de consumación.

28a. 5.ª ed. (1949): la nada: lo que consiste en desistir, esto es, como diferencia, es en cuanto velo del ser, es decir, del ser [Seyn] en el sentido del acontecimiento propio del uso.

Introducción a «¿Qué es metafísica?»

El retorno al fundamento de la metafísica

Descartes escribe así a Picot, traductor al francés de 365
los *Principia Philosophiae:* Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences... (Opp. ed. Ad. et Ta. IX, 14).

No queriendo abandonar esa imagen, preguntamos de este modo: ¿en qué suelo se apoyan las raíces del árbol de la filosofía? ¿En qué fundamento encuentran las raíces y, así, el árbol entero obtiene sus savias y fuerzas nutritivas? ¿Qué elemento, escondido en el suelo y el fundamento, penetra las raíces que sostienen y alimentan al árbol? ¿Dónde reposa y se mueve la esencia de la metafísica? ¿Qué es la metafísica vista desde su fundamento? ¿En general, qué es en el fondo eso de la metafísica?

Ella piensa lo ente en cuanto ente. Cuando se pregunta qué es eso de lo ente, a la vista está siempre lo ente en cuanto tal. El representar metafísico le debe dicha visión a la luz[1a] del ser. La luz, esto es, aquello que semejante pensar experimenta como luz, ya no aparece tampoco en la visión de este pensar, pues representa a lo ente siempre y únicamente desde la perspectiva de lo ente. Pero, desde esa perspectiva, el pensar metafísico pregunta por la fuente de lo que es y por la causa de la luz. Dicha luz pasa por estar suficientemente esclarecida únicamente porque garantiza la visión total sobre lo ente desde cualquier punto de vista.

Sea cual sea la interpretación que queramos darle a lo ente, ya sea como espíritu en el sentido del espiritualismo, como materia y fuerza en el sentido
366 del materialismo, como devenir y vida, como representación, como voluntad, como substancia, como sujeto, como energeia o como el eterno retorno de lo igual, lo ente en cuanto ente siempre aparece a la luz del ser. Siempre que la metafísica representa a lo ente, queda iluminado el ser. El ser ha llegado en un desocultamiento (Ἀλήθεια). Si acaso y de qué modo el ser lleva consigo semejante desocultamiento, si acaso y de qué modo se a-porta[2a] a sí mismo a

1a. 5.ª ed. (1949): claro.

2a. 5.ª ed. (1949): a-portarse: garantizar el desocultamiento y lo que se encuentra no oculto en él, lo presente. En la presencia se esconde: el a-portar desocultamiento que permite venir a la presencia a lo presente. «El propio ser» es el ser en su verdad,

la metafísica en cuanto tal metafísica, esto es algo que permanece velado. El ser no es pensado en su esencia desencubridora, es decir, en su verdad. Sin embargo, en sus respuestas a la pregunta por lo ente en cuanto tal, la metafísica habla partiendo del inadvertido carácter manifiesto del ser. Por eso, la verdad del ser puede ser considerada el fundamento en el que la metafísica se sostiene y se alimenta en su calidad de raíz del árbol de la filosofía.

Puesto que la metafísica interroga a lo ente en cuanto ente, permanece junto a lo ente y no se vuelve hacia el ser en cuanto ser. En cuanto raíz del árbol envía todas las savias y fuerzas al tronco y sus ramas. La raíz se ramifica en el suelo y fundamento a fin de que el árbol pueda crecer, salir fuera de él y por lo tanto abandonarlo. El árbol de la filosofía surge y crece desde el suelo en donde se encuentran las raíces de la metafísica. Es verdad que el suelo y fundamento constituyen el elemento en el que se hace presente la raíz del árbol, pero el crecimiento del árbol no puede reasumir dentro de sí ese suelo donde se implantan las raíces hasta el punto de que adquiera carácter de árbol y desaparezca en el árbol. Por el contrario, lo que ocurre es que las raíces se pierden hasta sus fibras más finas en el suelo. El fundamento es fundamento para la raíz; en él, la raíz se olvida a sí misma en favor del árbol. Incluso

verdad que pertenece al ser, esto es, en la cual desaparece el «ser».

cuando se alberga y acomoda a su modo en el elemento del suelo, la raíz todavía sigue formando parte del árbol. Le prodiga al árbol su propio elemento y se prodiga a sí misma para él. No se vuelve
367 al suelo como raíz o por lo menos no lo hace como si su esencia sólo fuera crecer frente a ese elemento y desplegarse en él. Por lo tanto, presumiblemente el elemento tampoco es elemento si la raíz no penetra completamente en él.

En la medida en que representa siempre lo ente y sólo en cuanto ente, la metafísica no piensa en el propio ser. La filosofía no se recoge sobre su propio fundamento[3a], sino que siempre lo abandona, precisamente a través de la metafísica. Pero también es verdad que nunca escapa completamente a él. En la medida en que un pensar emprende el camino que lleva a experimentar el fundamento de la metafísica, en la medida en que dicho pensar intenta pensar en la verdad del propio ser en lugar de representar lo ente en cuanto ente, en esa medida, el pensar ha abandonado hasta cierto punto la metafísica. Precisamente, considerándolo todavía desde la perspectiva de la metafísica, este pensar retorna al fundamento de la metafísica. Lo que pasa es que eso que todavía sigue apareciendo como fundamento[4b], presumiblemente, caso de ser experimentado desde sí mismo, es otra cosa todavía no dicha de acuerdo

3a. 5.ª ed. (1949): ser y fundamento: lo mismo.
4b. 5.ª ed. (1949): ser como no fundamento, fundamento.

con la cual la esencia de la metafísica también es otra cosa que la metafísica.

Un pensar que piensa en la verdad del ser ciertamente ya no se contenta con la metafísica, pero tampoco piensa contra ella. Por seguir utilizando la misma imagen, no arranca la raíz de la filosofía. Le excava el fundamento y le ara su suelo. La metafísica sigue siendo lo primero de la filosofía. Nunca llega a ser lo primero del pensar. En el pensamiento sobre la verdad del ser, la metafísica se ve superada. Cae por su peso la exigencia de la metafísica según la cual debe ser ella la que administre la principal referencia al «ser» y determine de modo decisivo toda relación con lo ente como tal. Pero esta «superación de la metafísica» no margina a la metafísica. Mientras el hombre siga siendo el animal rationale, también es el animal metaphysicum. Mientras el hombre se comprenda como ser vivo racional, de acuerdo
con la expresión de Kant, la metafísica seguirá for- 368
mando parte de la naturaleza del hombre. Ahora bien, lo que sí es posible es que si algún día el pensar consigue retornar al fundamento de la metafísica ocasione un cambio en la esencia del hombre que llevaría aparejada una metamorfosis de la metafísica.

Así las cosas, si a la hora de desarrollar la pregunta por la verdad del ser se habla de una superación de la metafísica, esto quiere decir: rememorar con el pensar al propio ser. Este tipo de pensar que rememora va más allá del tradicional no pensar en el fun-

damento de la raíz de la filosofía. El pensar ensayado en *Ser y tiempo* (1927) se encaminaba a la preparación de una superación de la metafísica así entendida. Pero aquello que introduce en su camino a semejante pensar sólo puede ser eso mismo que queda por pensar[5a]. Que al propio ser le atañe un pensar y cómo ocurre esto es algo que no está ni en primer lugar ni solamente en manos del pensar. Que al propio ser le atañe un pensar y cómo ocurre esto es lo que lleva al pensar a ese salto gracias al cual él mismo sale fuera del ser mismo a fin de corresponder como tal[6b] al ser.

¿Pero por qué es necesaria una superación de la metafísica de este tipo? ¿Acaso de este modo solamente se quiere desmontar y sustituir por otra más originaria aquella disciplina de la filosofía que hasta ahora era la raíz? ¿Se trata de una transformación del edificio doctrinal de la filosofía? No. ¿O acaso mediante el retorno al fundamento de la metafísica se quiere descubrir un presupuesto hasta ahora no visto de la filosofía y echarle en cara que no se encuentre todavía sobre su fundamento inconmovible y no poder ser por lo tanto todavía la ciencia absoluta? No.

Lo que se pone en juego con el advenimiento o la ausencia de la verdad del ser es otra cosa bien distinta: no es la constitución de la filosofía, no es sólo la

5a. 5.ª ed. (1949): ¿qué *significa* pensar?
6b. 5.ª ed. (1949): acontecimiento propio [*N. de los T.*: «Ereignis»].

propia filosofía, sino la vecindad y lejanía respecto a
aquello de donde la filosofía, en cuanto pensar que 369
representa lo ente en cuanto tal, recibe su esencia y su necesidad. Lo que hay que decidir es si el propio ser puede hacer acontecer[7a] propiamente su referencia a la esencia del hombre contando con su propia verdad o si la metafísica, alejándose de su propio fundamento, sigue impidiendo que la referencia del ser al hombre, a partir de la esencia de esa misma referencia, alcance una luz que lleve finalmente al hombre a su pertenencia al ser.

En las respuestas que le da a su pregunta por lo ente en cuanto tal, la metafísica ya se ha representado al ser antes que a lo ente mismo. Expresa necesariamente el ser y por eso mismo de modo permanente. Pero la metafísica no lleva al propio ser al lenguaje, porque no piensa al ser en su verdad ni a la verdad como desocultamiento ni a ésta en su esencia[8b]. A la metafísica se le aparece siempre y únicamente la esencia de la verdad bajo la forma ya derivada del conocimiento y del enunciado. Pero lo cierto es que el desocultamiento podría ser más inicial que la verdad en el sentido de la veritas[9c]. Ἀλήθεια podría ser la palabra que nos da una indicación todavía no experimentada sobre la esencia impensada del esse. Si así

7a. 5.ª ed. (1949): uso.
8b. 5.ª ed. (1949): garantía desencubridora y encubridora como acontecimiento propio.
9c. 5.ª ed. (1949): la veritas en Tomás está siempre en el intelecto, aunque sea el intelecto divino.

fuera, es claro que el pensar de la metafísica, a base de representaciones, nunca podrá alcanzar esta esencia de la verdad por muy celosamente que se afane por la filosofía presocrática desde un punto de vista histórico. Porque, en efecto, no se trata de ningún renacimiento del pensar presocrático (semejante pretensión sería fatua y carente de sentido), sino que se trata de prestar atención al advenimiento de la esencia aún no dicha del desocultamiento, en el cual se ha anunciado el ser [10d]. Mientras tanto, y a lo largo de toda su historia, desde Anaximandro hasta Nietzsche, a la metafísica le permanece oculta la verdad del ser. ¿Por qué no piensa en ella la metafísica? ¿Se pue-
370 de atribuir la omisión de semejante reflexión únicamente a la manera de pensar propia de la metafísica? ¿O acaso forma parte del destino esencial de la metafísica el que se le escape su propio fundamento, porque cuando se abre el desocultamiento está ausente todo lo que en él hay de esencial, esto es, el ocultamiento[11a], y ello en favor de lo no oculto, que sólo y precisamente de este modo puede aparecer en cuanto lo ente?

Ahora bien, la metafísica expresa permanentemente al ser en sus más diversas variantes. Ella misma despierta y consolida la falsa impresión de que es gracias a ella como se pregunta y contesta la pregunta por el ser. Pero la metafísica nunca contesta a

10d. 5.ª ed. (1949): ser, verdad, mundo, ~~ser~~, acontecimiento propio.
11a. 5.ª ed. (1949): Δήθη como encubrimiento.

la pregunta por la verdad del ser, porque nunca pregunta esa pregunta. Y no pregunta porque sólo piensa el ser representádose lo ente en cuanto ente. Alude al ente en su totalidad y habla del ser. Nombra al ser y alude a lo ente en cuanto ente. Los enunciados de la metafísica se mueven de principio a fin de una manera extraña en un trueque[12b] y confusión permanente entre lo ente y el ser. Desde luego, hay que entender este intercambio como un acontecimiento propio[13] y no como un defecto. De ningún modo puede tener su fundamento en una mera negligencia del pensar o en una ligereza del decir. Como consecuencia de este trueque permanente el representar llega a la cima de la confusión cuando se afirma que la metafísica plantea la pregunta del ser.

Casi parece como si, por el modo en que piensa el ser, la metafísica estuviera destinada sin ella saberlo a ser la barrera que impide al hombre la referencia inicial[14c] del ser[15d] a la esencia del hombre.

¿Pero y si la ausencia de esta referencia y el olvido 371
de dicha ausencia estuvieran determinando desde hace largo tiempo la Edad Moderna? ¿Y si la ausencia del ser abandonase al hombre en manos del ente

12b. 5.ª ed. (1949): trueque: la vinculación al más allá hacia el ser y el más acá hacia lo ente. El uno está siempre *en* el otro y *para* el otro, 'intercambio', 'cambio', tan pronto así, tan pronto asá.
13. *N. de los T.:* «Ereignis».
14c. 5.ª ed. (1949): el acontecimiento propio que inicia y captura presente en el iniciar-capturar, usando la expropiación.
15d. 5.ª ed. (1949): el ser mismo = ~~ser~~.

de manera siempre más excluyente y única, de modo que el hombre quedase carente de la referencia del ser a su esencia (del hombre) y al mismo tiempo ignorante de tal carencia? ¿Y si así fuera y si desde hace tiempo ya hubiera sido así? ¿Y si hubiese signos insinuando que este olvido querrá seguir orientándose en el futuro de modo aún más decisivo hacia el olvido?

¿Tendría todavía un pensador algún motivo para adoptar una actitud altiva a la vista de semejante destino del ser? En este estado de cosas y ante semejante olvido del ser, ¿habría todavía algún motivo para engañarse con otra cosa, tal vez tratando de alcanzar artificialmente un estado de exaltación? Si el olvido del ser fuera de este modo, ¿acaso no habría motivos suficientes para que un pensar que piensa en el ser caiga en el espanto, como consecuencia del cual ya no es capaz de otra cosa que no sea sostener este destino del ser en la angustia a fin de llevar por fin a su resolución al pensar que piensa en el olvido del ser? ¿Pero acaso un pensar sería capaz de eso si la angustia que le ha sido destinada de este modo no fuese más que un estado de ánimo de abatimiento? ¿Qué tiene que ver el destino del ser de esta angustia con la Psicología y el Psicoanálisis?

Pero suponiendo que la superación de la metafísica estuviera en correspondencia con el esfuerzo por aprender a prestarle por fin atención al olvido del ser, a fin de experimentar y asumir dicha experiencia en la referencia del ser al hombre y preser-

varla allí, entonces la pregunta «qué es metafísica» tal vez seguiría siendo, dentro de la precariedad del olvido del ser, lo más necesario de entre todo lo necesario para el pensar.

Así pues, todo depende de que el pensar se torne más pensante llegado su momento. Y eso es lo que ocurre cuando, en lugar de tratar de llevar sus esfuerzos a un grado más alto, el pensar se remite a otro origen. Entonces, el pensar establecido por lo ente en cuanto tal, y que por eso mismo lo representa y esclarece, es sustituido por un pensar aconteci- 372
do por el propio ser y por ende obediente a él.

Las reflexiones sobre cómo se podría lograr que ese representar sólo metafísico que sigue existiendo todavía en todas partes consiga tener una eficaz acción inmediata en la vida diaria y pública se mueven en el vacío. Efectivamente, cuanto más pensante se torna el pensar, cuanto mejor o del modo más adecuado se consuma la referencia del ser a sí mismo, tanto más puramente se sitúa por sí mismo el pensar en el único modo de actuar que le resulta adecuado: pensar eso que ha sido pensado[16a] para él y, por tanto, ya está pensado.

Pero ¿quién piensa todavía en lo pensado? Lo que se hace es inventar cosas. El pensar ensayado en *Ser y tiempo* se ha puesto «en camino» para introducir al pensar por el camino que le permite alcanzar la referencia de la verdad del ser a la esencia del hom-

16a. 5.ª ed. (1949): lo dicho-prometido, garantizado, acontecido.

bre, para abrirle al pensar una senda a fin de que piense expresamente al propio ser en su verdad[17b]. En este camino —lo que significa, al servicio de la pregunta por la verdad del ser— se hace necesaria una reflexión sobre la esencia del hombre, porque la experiencia del olvido del ser, no expresa y que aún debe de ser mostrada, incluye la suposición sobre la que todo se basa, según la cual, de acuerdo con el desocultamiento del ser, la referencia del ser a la esencia del hombre pertenece al ser mismo. Pero, ¿cómo puede llegar a convertirse la experiencia de esa suposición aunque sólo sea en una pregunta expresa si no pone previamente todo el peso de sus esfuerzos en sacar la determinación esencial del hombre fuera del ámbito de la subjetividad, incluida la del animal rationale? A fin de apresar en *una* sola palabra y a un mismo tiempo tanto la referencia del ser a la esencia del hombre como la relación esencial del hombre con la apertura (el «aquí») del ser como tal, se eligió para ese ámbito esencial en el que se halla el hombre en cuanto hombre la palabra «Dasein»[18]. Y fue elegida a pesar de que la metafísica utiliza ese nombre para eso que de lo contrario se
373 nombra como existentia, existencia, realidad y objetividad, y a pesar de que incluso el modo de hablar más común utiliza la expresión «Dasein» o «existir

17b. 5.ª ed. (1949): guarda como acontecimiento propio.
18. *N. de los T.:* la traducción literal sería 'ser- aquí', aunque como es sabido la definición tradicional es la de existencia. *Vid.* nota 1, p. 14.

humano» en el sentido metafísico de la palabra. Por eso, también queda cerrada la posibilidad de volver a pensar si nos contentamos con dar por sentado que en *Ser y tiempo* se utiliza la palabra «Dasein» en lugar de «conciencia», como si lo que se estuviera discutiendo aquí fuera el mero uso de palabras diferentes y no se tratase de lo único importante, esto es, de llevar al pensar la relación del ser con la esencia del hombre y, con ello, y pensado desde nuestra perspectiva[19a], muy especialmente una experiencia esencial del hombre que resulta suficiente para nuestra pregunta conductora. Ni la palabra «Dasein» aparece simplemente en el lugar de la palabra «conciencia» ni la «cosa» llamada «Dasein» aparece en el lugar de lo que uno se representa bajo el término «conciencia». Más bien ocurre que con «Dasein» se nombra eso que aún tiene que ser experimentado y, por ende, tiene que ser pensado como lugar[20b], concretamente como el lugar de la verdad del ser.

En qué se piensa con el término «Dasein» a lo largo de todo el tratado de *Ser y tiempo* es algo sobre lo que ya informa la frase (p. 42) que dice así: *«La "esencia" del Dasein reside en su existencia»*.

Claro está que si nos damos cuenta de que en el lenguaje de la metafísica la palabra «existencia» nombra exactamente lo mismo que significa «Da-

19a. 5.ª ed. (1949): pero ya no de «nosotros» como sujetos.
20b. 5.ª ed. (1949): dicho insuficientemente: el lugar habitado por los mortales, la región dentro de dicho lugar habitada por los mortales.

sein», es decir, la realidad de cuaquier cosa real, desde Dios hasta un grano de arena, entonces, con esa frase y siempre que se la entienda directamente así, lo único que se hace es trasladar la dificultad de lo que queda por pensar desde la palabra «Dasein» a la palabra «existencia». En *Ser y tiempo* el nombre «existencia» se utiliza exclusivamente para aludir al ser del hombre. Desde la «existencia» correctamente pensada se puede pensar la «esencia» del Dasein, en cuya apertura el propio ser se anuncia y se oculta, se ofrece y se sustrae, sin que esta verdad del ser se agote en el Dasein o acaso se vuel-
374 va una con él, a la manera de lo que dice la frase metafísica: toda objetividad es, en cuanto tal, subjetividad.

¿Qué significa «existencia» en *Ser y tiempo?* La palabra nombra un modo del ser, concretamente el ser de ese ente que está abierto a la apertura del ser, en la que él está en la misma medida en que está fuera como soporte[21]. Este soportar es experimentado bajo el nombre de «cuidado». La esencia extática del Dasein está pensada desde el cuidado, así como, a la inversa, el cuidado sólo es experimentado suficientemente en su esencia extática. El estar fuera como soporte, así experimentado, es la esencia de lo que

21. *N. de los T.:* en esta frase se juega con los verbos, «steht» [está] y «aussteht» [estar fuera, soportar]. En todo el siguiente fragmento aparecen gran cantidad de términos –que iremos señalando– compuestos nuevamente con el prefijo «aus» [fuera] más algún verbo.

hay que pensar aquí como éxtasis. Por eso, la esencia extática de la existencia sigue siendo insuficientemente interpretada si sólo se la representa como un «estar fuera»[22] y se concibe ese «fuera»[23] como un «apartarse»[24] del interior de una inmanencia de la conciencia y del espíritu; pues, en efecto, así entendida, la existencia seguiría estando representada desde la «subjetividad» y la «substancia», mientras que el «fuera»[25] hay que seguirlo pensando como un separarse o desplegarse[26] de la apertura del propio ser. El estar[27] de lo extático reside, por raro que pueda sonar, en el estar dentro en el «fuera»[28] y en el «aquí»[29] del desocultamiento, bajo cuyo horizonte viene a la presencia el propio ser. Eso que está por pensar en el nombre «existencia», cuando se utiliza la palabra dentro del pensar que piensa en dirección a la verdad del ser y a partir de ella, podría ser designado del modo más hermoso mediante la palabra «instancia»[30], estar dentro. Sólo que entonces no quedaría más remedio que pensar[31a] como una sola cosa y como la plena esencia de la existencia a ese es-

22. *N. de los T.:* «Hinausstehen».
23. *N. de los T.:* «Hinaus».
24. *N. de los T.:* «weg».
25. *N. de los T.:* «Aus».
26. *N. de los T.:* «Auseinander».
27. *N. de los T.:* en el original: «Stasis».
28. *N. de los T.:* «Aus».
29. *N. de los T.:* «Da».
30. *N. de los T.:* «Inständigkeit». *Vid.* nota 22, p. 58.
31a. 5.ª ed. (1949): 'habitar', lo que 'hay que construir'.

tar dentro de la apertura del ser, al aguantar[32] dicho estar dentro (cuidado) y al perdurar[33] en ese extremo (ser para la muerte[34b]).

Eso ente que es según la existencia es el hombre. Sólo el hombre existe. La roca es, pero no existe. El árbol es, pero no existe. El caballo es, pero no existe.
375 El ángel es, pero no existe. Dios es, pero no existe. La frase «sólo el hombre existe» no significa en absoluto que sólo el hombre sea un ente real y que el resto de los entes sean irreales y sólo una apariencia o una representación del hombre. La frase: «El hombre existe» significa que el hombre es aquel ente cuyo ser está definido desde el ser y en el ser, por medio de un abierto estar dentro del desocultamiento del ser. La[35a] esencia existencial del hombre es el fundamento para que el hombre pueda representarse al ente en cuanto tal y tener una conciencia de lo representado. Toda conciencia presupone la existencia, extáticamente pensada, como essentia del hombre, teniendo en cuenta que aquí dicha esencia significa aquello como lo cual se presenta el hombre en la medida en que es hombre. Por contra, la conciencia ni crea la apertura de lo ente ni le presta al hombre el estar abierto de cara a lo ente. ¿Hacia dónde, desde dónde y en qué libre dimensión podría moverse en-

32. *N. de los T.:* «Austragen».
33. *N. de los T.:* «Ausdauern».
34b. 5.ª ed. (1949): dejar venir a sí a la muerte, mantenerse en el advenimiento de la muerte como escondite [Ge-Birg] del ~~ser~~.
35a. 5.ª ed. (1949): acontecida-usada.

tonces toda intencionalidad de la conciencia si el hombre no tuviera ya su esencia en el estar dentro? ¿Qué otra cosa puede nombrar, si es que se ha pensado alguna vez en ello seriamente, la palabra «ser-» dentro de los términos «ser-consciente»[36] o conciencia y «conciencia de sí mismo», si no es la esencia existencial de aquello que es en la medida en que existe? Ciertamente, ser un sí mismo define a la esencia de aquel ente que existe, pero la existencia no consiste en el ser sí mismo ni está determinada por eso. Pero como el pensar metafísico determina el ser sí mismo del hombre a partir de la substancia o, lo que en el fondo es lo mismo, a partir del sujeto, el primer camino que lleva desde la metafísica a la esencia extática existencial del hombre tiene que pasar a través de la determinación metafísica del ser sí mismo del hombre (*Ser y tiempo*, §§ 63 y 64).

Pero como la pregunta por la existencia se encuentra siempre y únicamente al servicio de la única pregunta del pensar, esto es, la pregunta aún sin desarrollar acerca de la verdad del ser como fundamento oculto de toda metafísica, por eso el título del tratado que trata de volver al fundamento de la me- 3
tafísica no reza «Existencia y tiempo», ni tampoco «Conciencia y tiempo», sino *Ser y tiempo*. Pero este título tampoco se puede pensar como equivalente a otros títulos similares: ser y devenir, ser y parecer,

36. *N. de los T.:* «Bewusst-sein», término que incluye el verbo 'ser', pero sin guión equivale tradicionalmente a 'conciencia'.

ser y pensar, ser y deber ser. En efecto, en estos títulos el ser todavía se representa de modo limitado, casi como si «devenir», «parecer», «pensar», «deber ser» no formasen parte del ser, mientras que resulta evidente que no son una mera nada y que, por lo tanto, tienen que formar parte del ser. «Ser» no es en *Ser y tiempo* otra cosa distinta de «tiempo», en la medida en que el «tiempo» es nombrado como el nombre propio para la verdad del ser, verdad que es lo que se presenta en el ser y, por ende, es el ser mismo. ¿Pero entonces por qué «tiempo» y «ser»?

Recordando los inicios de la historia, en los que se desvela el ser en el pensar de los griegos, podemos comprobar que desde tiempos tempranos los griegos experimentaron el ser de lo ente como presencia de lo presente. Si traducimos εἶναι mediante «ser», sin duda dicha traducción será lingüísticamente correcta, pero lo único que habremos hecho será sustituir un vocablo por otro. Si nos examinanos a nosotros mismos comprobaremos de inmediato que ni pensamos εἶναι al modo griego ni pensamos una correspondiente definición de «ser» clara y con un sentido único. ¿Entonces qué decimos, cuando en vez de εἶναι decimos «ser» y en lugar de «ser» εἶναι y esse? No decimos nada. Los términos griego, latino y alemán resultan igual de vacíos. En el uso corriente de estos términos nos delatamos como simples precursores en el camino de la mayor ausencia de pensamiento que haya habido jamás dentro del pensar y que ha seguido dominando hasta la actua-

lidad. Ahora bien, ese εἶναι significa: venir a la presencia. La esencia de esta venida a la presencia se halla profundamente escondida en el nombre inicial del ser. Pero para nosotros, εἶναι y οὐσία, así como παρ- y ἀπουσία, nos dicen antes que nada lo siguiente: en el presentarse reina, de modo impensado y oculto, el presente y la perduración, esto es, se presenta el tiempo. Por consiguiente, el ser como tal es desencubierto por el tiempo. Y, así, el tiempo remite al desocultamiento, es decir, a la verdad del ser. Pero el tiempo que hay que pensar ahora no es experimentado en el transcurso mutable de lo ente. Parece evidente que el tiempo tiene una esencia[37a] de un 377
tipo completamente distinto, que no sólo no ha sido pensada todavía mediante el concepto de tiempo de la metafísica, sino que nunca podrá serlo. Y, así, el tiempo se convierte en el primer nombre propio para la primera verdad del ser que hay que experimentar.

Del mismo modo que en los primeros nombres metafísicos del ser resonaba una oculta esencia del tiempo, así sucede también en el último: en el «eterno retorno de lo igual». En la época de la metafísica[38b], la historia del ser está dominada por una esencia impensada del tiempo. El espacio no está situado al lado de dicho tiempo ni incluido en él[39c].

37a. 5.ª ed. (1949): el tiempo tiene cuatro dimensiones: la *primera* y que todo lo reúne es la *cercanía*.
38b. 5.ª ed. (1949): esta época es toda la historia del ser.
39c. 5.ª ed. (1949): espacio-tiempo.

Un intento de pasar desde la representación de lo ente como tal al pensar en la verdad del ser, partiendo de esa representación, tiene que representar todavía hasta cierto punto la verdad del ser, de tal modo que dicha representación sigue siendo necesariamente de otro tipo y, finalmente, en cuanto tal representación, inadecuada para lo que hay que pensar[40]. Esta relación que surgiendo de la metafísica acaba parando en la referencia de la verdad del ser a la esencia del hombre es concebida como «comprender». Pero el comprender está pensado aquí simultáneamente a partir del desocultamiento del ser. Es el proyecto[41d] extático, es decir, el que está arrojado y dentro del ámbito de lo abierto. El ámbito que se dispone[42e] como abierto en el proyectar, a fin de que en él algo (aquí, el ser) se muestre como algo (aquí, el ser en cuanto él mismo en su desocultamiento), es lo que se llama el sentido[43f] (*ibid. S. y t.*, p.151). «Sentido del ser» y «verdad del ser» dicen lo mismo.

Suponiendo que el tiempo pertenezca de un modo aún oculto a la verdad del ser, entonces todo

40. *N. de los T.:* traducimos: «Entwurf» [proyecto], «entwerfen» [proyectar] y «geworfen» [arrojado].
41d. 5.ª ed. (1949): arrojo y acontecimiento propio. Arrojar, arrojar hacia, destinar; pro-yecto corresponde a dicho 'yecto' o arrojo [Ent-wurf, wurf].
42e. 5.ª ed. (1949): se a-porta.
43f. 5.ª ed. (1949): sentido: dirección del camino del estado del asunto.

proyecto de mantener abierta la verdad del ser en 378
cuanto comprensión del ser debe contemplar el tiempo como posible[44a] horizonte de la comprensión del ser (*ibid. Ser y tiempo*, §§ 31 y 68).

El preámbulo a *Ser y tiempo*, en la primera página del tratado, concluye con las siguientes frases: «La intención del presente tratado es la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del "*ser*". Su meta provisional es la interpretación del *tiempo* como posible horizonte de toda comprensión del ser en general».

La filosofía no podría aportar una prueba más clara de la fuerza que sigue teniendo ese olvido del ser en el que está sumida toda filosofía pero que a la vez sigue siendo y se ha convertido en la exigencia destinada al pensar de *Ser y tiempo* más que mediante la sonámbula seguridad con la que ha pasado de largo frente a la auténtica y única pregunta de *Ser y tiempo*. Por eso, tampoco se trata sólo de meros malentendidos en relación con un libro, sino de nuestro abandono del ser.

La metafísica dice qué es lo ente en cuanto ente. Ella encierra un λόγος (decir) sobre el ὄν (lo ente). El título posterior de «ontología» viene a caracterizar su esencia, siempre que lo concibamos de acuerdo con su auténtico contenido y no del estrecho modo escolar. La metafísica se mueve en el ámbito del ὄν ᾗ ὄν. Su representar atañe a lo ente en cuanto

44a. 5.ª ed. (1949): lo que posibilita.

ente. De ese modo la metafísica representa en todas partes a lo ente como tal en su totalidad, la entidad de lo ente (la οὐσία del ὄν). Pero la metafísica representa la entidad de lo ente de dos maneras: una, la totalidad de lo ente como tal en el sentido de sus rasgos más universales (ὄν καθόλου, κοινόν); pero, al mismo tiempo, la totalidad de lo ente como tal en el sentido del ente supremo y por ello divino (ὄν καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον). El desocultamiento de lo ente como tal ha ido adquiriendo su forma en este doble sentido en la metafísica de Aristóteles (*ibid. Met.* libros Γ, Ε, Κ).

379 Desde el momento en que lleva a lo ente en cuanto tal a su representación, la metafísica es en sí, de un modo a la vez doble y único, la verdad de lo ente en sentido universal y supremo. Según su esencia es a la vez ontología en sentido estricto y teología. Esta esencia onto-teológica de la genuina filosofía (πρώτη φιλοσοφία) seguramente debe fundarse en el modo como el ὄν, precisamente en cuanto ὄν, se expone en lo abierto. Por tanto, el carácter teológico de la ontología no se debe a que la metafísica griega fuera adoptada más tarde por la teología eclesiástica del cristianismo y deformada por ella. Se debe más bien a que desde muy temprano lo ente se ha desencubierto como ente. Este desocultamiento de lo ente fue el que hizo posible que la teología cristiana se apoderase de la filosofía griega, quién sabe si para su bien o para su perjuicio, cosa que deben decidir los teólogos desde su experiencia de lo cristiano reflexionando sobre lo que escribió el apóstol Pablo en su «Primera carta a los Corintios»: οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; ¿habrá permitido Dios que la sabiduría del mundo se convirtiera en locura? (I Cor. 1, 20). Pero la σοφία τοῦ κόσμου es precisamente lo que según se dice en 1, 22, Ἕλληνες ζητοῦσιν, buscan los griegos. Aristóteles incluso nombra expresamente a la πρώτη φιλοσοφία (la genuina filosofía) como ζητουμένη: la buscada. ¿Volverá a decidirse la teología cristiana a tomarse en serio las palabras del apóstol y, de acuerdo con él, a tomarse la filosofía como una locura?

En cuanto verdad de lo ente como tal la metafísica es de naturaleza doble. Pero el fundamento de esta dualidad y hasta su origen permanecen cerrados a la metafísica y no precisamente de modo casual o por culpa de una negligencia. La metafísica acepta esta dualidad por el hecho de ser lo que es: el representar lo ente en cuanto ente. La metafísica no es ninguna elección. En cuanto metafísica está excluida de la experiencia del ser por culpa de su propia esencia; en efecto, ella siempre representa lo ente (ὄν) únicamente en aquello que se ha mostrado ya de suyo como ente (ᾗ ὄν). Pero la metafísica no tie- 38
ne nunca en cuenta aquello que, precisamente en este ὄν, y en la misma medida en que se desocultó, también está ya oculto.

Y, así, en su momento podría resultar necesario volver a reflexionar qué es lo que se dice con ὄν, con

la palabra «ente». Fue por eso por lo que la pregunta por el ὄν fue retomada nuevamente por el pensar (*ibid. Ser y tiempo,* Preámbulo). Pero esta reiteración no se limita a replantear la pregunta platónico-aristotélica, sino que vuelve con su pregunta a aquello que se esconde en el ὄν[45a].

La metafísica sigue teniendo su fundamento en eso que está encubierto en el ὄν, aunque sea cierto que dedica su representar al ὄν ᾗ ὄν. Desde el punto de vista de la metafísica, el preguntar que retorna a eso encubierto está buscando el fundamento de la ontología. Por eso, el procedimiento seguido en *Ser y tiempo* (p. 13) se denomina «ontología fundamental». Lo que ocurre es que este título, como pasaría con cualquiera en este caso, se revela enseguida como fallido. Es verdad que, pensado desde la metafísica, dice algo correcto, pero precisamente por eso induce al error, porque de lo que se trata es de realizar por fin el tránsito desde la metafísica al pensar en la verdad del ser. Mientras este pensar se siga designando a sí mismo como ontología fundamental, se estará poniendo en su propio camino, bloqueándolo y oscureciéndolo. El título «ontología fundamental» casi ofrece la impresión de que el pensar que intenta pensar la verdad del ser, y no la verdad de lo ente como hace toda ontología, sigue siendo también, en cuanto ontología fundamental, otro tipo de ontología. Pero, en lugar de eso, el pensar en

45a. 5.ª ed. (1949): la diferencia.

la verdad del ser, en cuanto retorno al fundamento de la metafísica, ha abandonado ya desde su primer paso el ámbito de toda ontología. Por contra, toda filosofía que se mueve en la inmediata o mediata representación de la «trascendencia» sigue siendo necesariamente ontología en un sentido esencial, por mucho que lleve a efecto una fundamentación de la ontología o que asegure rechazarla en calidad de petrificación conceptual de la vivencia. 381

Ahora bien, si el pensar que intenta pensar la verdad del ser partiendo de una larga tradición de representar al ente en cuanto tal se involucra él mismo en ese representar, entonces, para una primera meditación y para dar lugar al tránsito desde un pensar por representaciones a un pensar rememorante, presumiblemente no habrá nada más necesario que la pregunta: ¿qué es metafísica?

El desarrollo de esta pregunta en la siguiente lección[46] desemboca a su vez en otra pregunta. Se llama la pregunta fundamental de la metafísica y reza así: ¿por qué hay en general ente y no más bien nada? Entretanto se ha debatido y parloteado mucho sobre la angustia y la nada, de las que se habla en esa lección, pero todavía no se le ha ocurrido a nadie reflexionar por qué una lección que, partiendo del pensar en la verdad del ser intenta pensar la nada y, desde allí, la esencia de la metafísica, reclama la citada pregunta como pregunta fundamental de la metafísica. ¿No

46. *N. de los T.:* la lección o conferencia «¿Qué es metafísica?».

debería ponerle esto a un oyente atento como quien dice en la punta de la lengua una reflexión que es mucho más importante que todo ese celo desplegado contra la angustia y la nada? Esa pregunta final nos sitúa ante la sorpresa de que una meditación que *intenta* pensar *el* ser por *el* camino de la nada al final regresa de nuevo a una pregunta por lo ente. En la medida en que esta pregunta siga preguntando causalmente, es decir, al modo tradicional de la metafísica, siguiendo el hilo conductor del ¿por qué?, el pensar sobre el ser seguirá siendo negado en favor del conocimiento que se representa lo ente a partir de lo ente. Para más abundamiento, la mentada pregunta final es manifiestamente la misma que ya planteó el metafísico Leibniz en sus *Principes de la nature et de la grâce:* pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? (Opp. ed. Gerh. tom. VI, 602. n. 7).

Entonces ¿se debe estimar que la lección se queda por detrás de sus propósitos, cosa por lo demás posible, dada la dificultad del tránsito desde la metafí-
382 sica a otro pensar? ¿No pregunta al final, con Leibniz[47a], la pregunta metafísica por la causa suprema de todas las cosas que son? Y, entonces, ¿por qué no se ha citado a Leibniz, como sería lo correcto?

¿O es que se hace la pregunta en un sentido completamente distinto? Si la pregunta no se plantea desde lo ente ni busca la causa primera de éste, dicha pregunta tiene que partir de aquello que no es lo

47a. 5.ª ed. (1949): y Schelling.

ente. Y eso es lo que nombra la pregunta claramente y con todas las letras: la nada, que es el único tema que piensa la lección. Se hace patente la exigencia de volver a repensar el final de esta lección desde el horizonte que le es propio y que le sirve de hilo conductor. Así pues, lo que recibe el nombre de pregunta fundamental de la metafísica debería ser llevado a cabo, desde el punto de vista ontológico fundamental, como pregunta que parte del fundamento de la metafísica y que pregunta por dicho fundamento.

¿Pero cómo debemos entender la pregunta si admitimos que al llegar al final la lección piensa de acuerdo con sus propios planteamientos?

La pregunta dice así: ¿por qué hay en general ente y no más bien nada? Suponiendo que ya no pensemos desde dentro de la metafísica y por ende del modo metafísico acostumbrado, sino que, a partir de la esencia y la verdad de la metafísica, estemos pensando en la verdad del ser, aquí también cabría preguntar: ¿cómo se explica que en todas partes lo ente tenga la primacía y reclame para sí todo «es», mientras que lo que no es un ente, esto es, la nada entendida como el ser mismo, permanece en el olvido? ¿Cómo es posible que en realidad no pase[48b] nada con el ser[49c-50] y que la nada no venga propia-

48b. 5.ª ed. (1949): para la metafísica.
49c. 5.ª ed. (1949): como tal.
50. *N. de los T.:* traducimos de modo más coloquial la expresión «daß Es mit dem Sein eigentlich nichts ist», más literalmente: 'del ser no hay nada'.

mente a la presencia? ¿Tal vez viene de aquí la inalterable impresión, presente en toda metafísica, de que el «ser» se entiende de suyo y que, por ende, la nada es más fácil que lo ente? Así es como de hecho están las cosas en relación con la nada y el ser. Si fuera de otro modo, Leibniz no podría añadir en el pasaje ci-
383 tado la siguiente aclaración: car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose.

¿Qué resulta más enigmático: que el ente es o que el ser «es»? ¿O tal vez tampoco llegamos con nuestra meditación a la proximidad de este enigma acontecido[51a] con el ser de lo[52b] ente?

Sea cual sea la posible respuesta, mientras tanto debería haber madurado el tiempo para volver a repensar a fondo por una vez la tan atacada lección «¿Qué es metafísica?» desde su final, desde *su* final, no desde uno imaginario o inventado.

51a. 5.ª ed. (1949): acontecimiento propio del olvido de la diferencia.
52b. 5.ª ed. (1949): la diferencia.

Índice

Nota de los editores 7
¿QUÉ ES METAFÍSICA? (1929) 11
EPÍLOGO A «¿QUÉ ES METAFÍSICA?» (1943) 45
INTRODUCCIÓN A «¿QUÉ ES METAFÍSICA?» (1949) 63